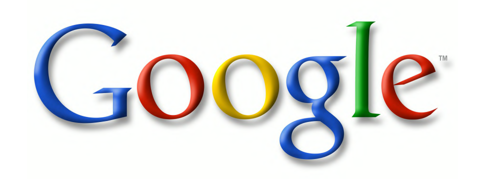
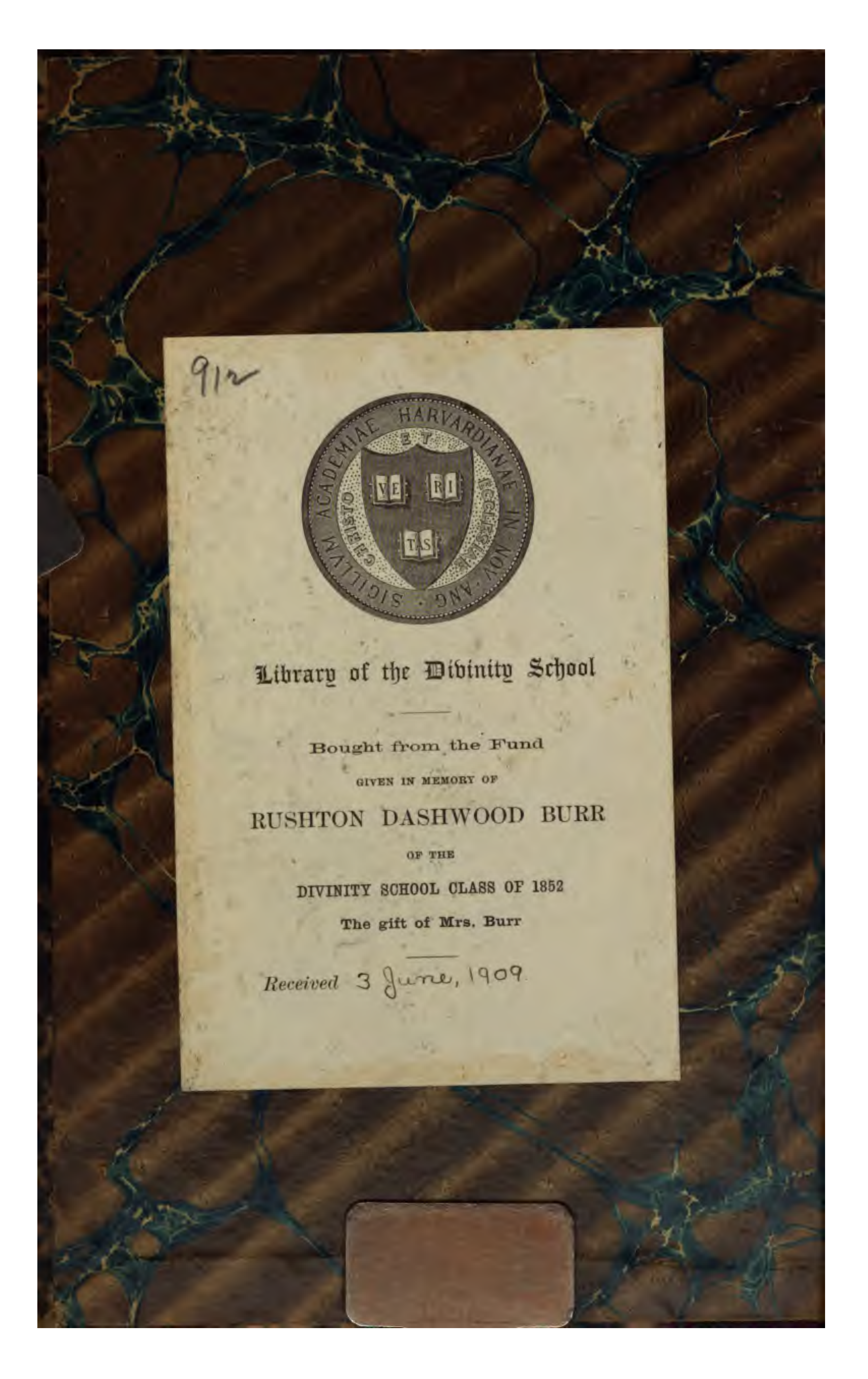
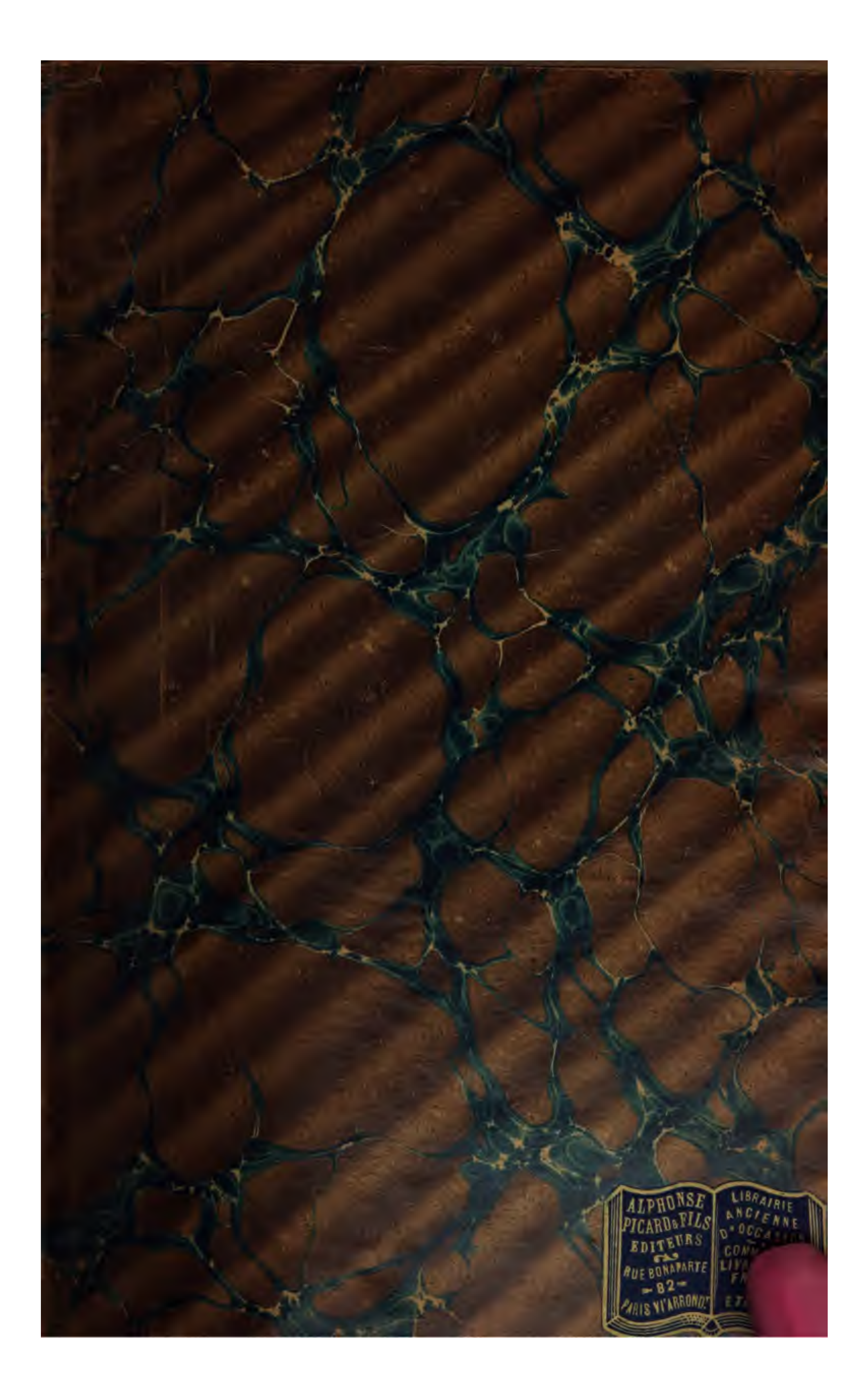





912
HARVARDIANAE
ACADEMIAE
IN NOV · ANG
SIGILLVM
VE RI TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE


ALPHONSE
PICARD & FILS
EDITEURS
RUE BONAPARTE
-82-
PARIS VI ARROND.
LIBRAIRIE
ANCIENNE

# L'ÉGLISE CHRÉTIENN

AU TEMPS

DE SAINT IGNACE D'ANTIOCHE





# L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

## AU TEMPS

## DE SAINT IGNACE D'ANTIOCHE

PAR

**Henri DE GENOUILLAC**
DOCTEUR EN THÉOLOGIE




PARIS
**Gabriel BEAUCHESNE & C^ie, Éditeurs**
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
*117, Rue de Rennes, 117*

1907

DÉPOT A LYON : 3, *Avenue de l'Archevêché*

IMPRIMATUR

Paris, le 22 juillet 1907.

G. Lefebvre,
Vic. gén.

Typographie Firmin-Didot et C^ie. — Mesnil (Eure).

A MES PARENTS

# AVANT-PROPOS

L'*authenticité* des épîtres de saint Ignace ne fait plus de doute [1]. « Il n'y a pas d'écrit chrétien du IIe siècle, selon Lightfoot [2], il n'y a pas même un seul écrit dans l'antiquité, ni chrétien, ni païen, dont l'authenticité soit mieux assurée que celle des lettres d'Ignace, si l'on reconnaît pour originale l'épître de Polycarpe. » « L'authenticité et l'intégrité substantielle des lettres, après une nouvelle étude faite de la question, ne me paraît pas douteuse », écrit Harnack [3], et ailleurs encore [4] : « Les épîtres d'Ignace et de Polycarpe sont authentiques, et elles ont été composées dans les dernières années de Trajan (110-117) ou peut-être quelques années plus tard (117-125) ». Depuis les travaux de Lightfoot [5] et de Zahn [6], les Tubingiens eux-mêmes ont dû revenir sur un jugement d'inauthenticité donné pourtant comme très sûr et définitif [7]. — La question est donc aujourd'hui réglée; il n'y a même pas à tenir compte de l'opinion de Renan, qui ne retenait que l'épître aux Ro-

1. Pour la littérature de la question, voir les éditions d'I. et le Ier vol. de l'*Altchrist. Litt.* de Harnack, p. 75-86.
2. Lightfoot, I, p. 422 : état des preuves, § 14.
3. *Altchrist. Litteratur.*, II, *Chron.*, p. 382.
4. *Ib.*, p. 406.
5. Lightfoot, I, 328-430.
6. Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873, p. 491-541.
7. O. Pfleiderer, *Urchristentum*, 1902, 2e éd. p. 226-232 (cfr. 1re éd., 1887, p. 825-835 : « aussi certainement inauthentiques que les Pastorales »).

mains[1], ni de celle de Ed. Bruston[2] et Völter[3], qui rejettent la seule épître aux Romains. Il est possible, comme le pense Zahn, que l'épître aux Romains ait circulé à part du recueil des lettres aux églises d'Asie, mais « on peut démontrer, comme disait Lightfoot, que l'épître aux Romains est issue de la même plume que les six autres lettres[4] ».

L'histoire de la controverse reste pleine d'enseignements; on pourra se souvenir avec avantage que les épîtres de saint Ignace étaient, il y a moins de trente ans, regardées comme « aussi certainement inauthentiques que les Pastorales[5] »; que les travaux de P. Wernle[6], O. Pfleiderer[7], C. Weizsäcker[8] sur les premiers temps du christianisme reposent sur une chronologie des documents dressée avec la même assurance en dépit des problèmes et de leurs obscurités; que tout spécialement, les principaux arguments contre l'authenticité des Pastorales sont les mêmes qui étaient allégués contre celle des épîtres d'Ignace : l'organisation ecclésiastique et la doctrine des hérétiques visés[9].

---

1. Renan, *Les Évangiles*, pp. XXII, XIX, XXI s., XXXI, 488, s.
2. Bruston, *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Thèse, Montauban, 1897, p. 82-91.
3. Völter, *Die Ignatianische Briefe auf ihren Ursprung untersucht.*, 1892. — D'après Völter, les épîtres aux églises d'Asie ne sont pas des apocryphes, toutefois elles ne sont pas de saint Ignace, mais elles ont été écrites vers 150 par un certain Théophorus, membre éminent du clergé d'Antioche. — L'ép. aux Rom. aurait était forgée vers 180-190, au temps d'Irénée.
4. Lightfoot, I, p. 399. — V. p. 314, 424 s., surtout, et 428. — V. gr., p. 314. « This result is now confirmed by the investigation of the documentary or external evidence, which resist the separation of the Epistle to the Romans from the rest. »
5. Pfleiderer[1], p. 825.
6. *Die Aufänge unserer Religion*[2], 1904.
7. *Urchitestentum*[2], 1902.
8. *Das Apostoliche Zeitalter der Christlichen Kirche*, 1892[2].
9. La réflexion de Lightfoot porte juste (I, 430 : à propos de Völter) : « To thoughtful minds this phenomenon of Ignatian criticism should be eminently suggestive, as the latest outcome of the negative method employed upon an important question of early Christian literature and history. »

C'est pourquoi, sans méconnaître le mérite des études critiques, les résultats généraux obtenus par des maîtres depuis longtemps en contact avec les textes, et qui, pour plusieurs, avec un sens historique très remarquable, dégagent de leurs travaux des conclusions tous les jours plus probables et plus précises, on a préféré, pour apporter une contribution à l'histoire ancienne de l'Église, choisir un terrain ferme, partir d'une position acquise.

*
* *

Les circonstances historiques sont bien connues : le texte d'Eusèbe (*H. E.*, III, 36, 2 s.; cfr. III, 22) est conforme à ce que nous en savons par ailleurs. « Ignace, maintenant encore si célèbre, avait obtenu en second rang la succession de Pierre dans l'église d'Antioche. [3] On raconte qu'il fut envoyé de Syrie à Rome pour être exposé aux bêtes à cause de son témoignage en faveur du Christ. [4] Il fit ce voyage à travers l'Asie, sous la plus étroite surveillance de ses gardes. Dans les villes où il passait, il affermissait les églises par ses entretiens et ses exhortations. Il les engageait avant tout à se prémunir contre les hérésies qui justement alors commençaient à abonder (μάλιστα προφυλάττεσθαι τὰς αἱρέσεις ἄρτι τότε πρῶτον ἐπιπολαζούσας); il les pressait de tenir fermement à la tradition des apôtres, et pour plus de sécurité, il jugea nécessaire de la fixer par écrit : il était déjà martyr. [5] Se trouvant ainsi à Smyrne où était Polycarpe, il adressa une lettre à l'église d'Éphèse où il fait mention d'Onésime, son pasteur. Il en envoya une autre à l'église de Magnésie sur le Méandre, où il parle également de l'évêque Damas; une autre à celle de Tralles, dont il dit que Polybe était alors évêque. [6] Il écrivit en outre à l'église de Rome pour conjurer instamment qu'on ne fît pas de démarches en vue de le priver du martyre qui était son désir et son espérance... [10] Étant déjà loin de Smyrne, il écrivit de nouveau de Troade aux chrétiens de Philadelphie, ainsi qu'à l'église de Smyrne et en particulier à Polycarpe, son évêque. Il le savait tout à fait homme apos-

tolique, et il lui confiait, comme à un vrai et bon pasteur, son troupeau d'Antioche, dans la pensée qu'il en aurait un soin diligent. »

Eusèbe rapporte ensuite le témoignage de Polycarpe tel qu'il nous est parvenu, avec des variantes insignifiantes, dans la lettre que nous en avons (*Polyc. Philipp.*, XIII = *H. E.*, III, 36, 14-15; cfr. *Philipp.*, IX = *H. E.*, III, 36, 13). « Vous m'avez écrit, ainsi qu'Ignace, que si quelqu'un va en Syrie, il y porte vos lettres... [15] Quant aux lettres qu'Ignace nous a adressées et toutes celles que nous avions chez nous, nous vous les envoyons, comme vous l'avez demandé; elles sont avec cette lettre. Vous pourrez en recueillir un grand profit; vous y trouverez foi, patience et toute édification qui se rapporte à Notre-Seigneur. »

Un plus ancien témoignage encore pour les lettres aux églises d'Asie nous est donné par Ignace lui-même, écrivant aux chrétiens de Rome (IV, 1) : « J'écris à toutes les églises, et leur mande que c'est avec joie que je meurs pour Dieu [1]. »

La date du martyre est rapportée par des auteurs anciens à l'an 107 [2]; il est possible qu'il faille retarder un peu [3], mais on n'a pas de raisons suffisantes pour contredire les témoignages qui placent l'événement sous le règne de Trajan (98-117). Les lettres doivent être de l'année même du martyre.

*
* *

L'intérêt d'une étude correcte du texte de saint Ignace, éclairée par la connaissance du christianisme primitif et de la situation historique, serait de partir d'un document de date précise, représentatif de faits religieux simples et clairs. C'est, au commencement du IIe siècle, la voix d'un des premiers évêques, d'un des premiers martyrs, adressant à des églises qui lui sont chères son testament spirituel. La situation au

1. Cfr. *Polyc.*, VII, 1.
2. *Chron. pasch.*, voir Lightfoot, I, p. 65, sous le consulat de Candide et Quadratus (105-107).
3. J. Reville, *Les origines de l'épiscopat*, p. 447.

point de vue du christianisme est unique : d'une part, il semble bien que la rédaction de tous les livres du Nouveau Testament est achevée, même si l'on tient compte du soupçon d'anonymat et de pseudonymat qui pèse sur une partie de la première littérature chrétienne [1]; d'autre part, la philosophie n'a pas encore envahi la pensée chrétienne. Le IIe siècle sera celui des apologistes et des premiers docteurs; les controverses avec les païens ou les hérétiques, la préoccupation d'exalter la sagesse chrétienne et de la distinguer de toute autre doctrine engendreront alors une attitude philosophique et comme un premier effort de systématisation dont l'étude présentera le plus grand intérêt pour l'histoire de la philosophie religieuse. La paix intellectuelle [2] des communautés du temps d'Ignace était par contre plus favorable à la méditation personnelle du dogme du salut et aux exhortations inspirées à un haut moralisme religieux : elle est aussi plus propice à l'observation de la vie religieuse et de la foi vivante du premier christianisme.

La valeur des documents est rehaussée par leur nature objective : une lettre, c'est un fait; les expressions d'un homme de son temps parlant à des gens de son milieu sont éminemment représentatives, et l'on a toujours reconnu aux correspondances une valeur historique supérieure à celle des écrits ou des discours des penseurs. D'autre part, Ignace est un enthousiaste, et pour l'ordinaire l'âme des prophètes dégage précisément de la conscience sociale ce qui s'y trouve le plus profondément pensé et vécu.

Enfin un intérêt spécial découle de l'histoire de la controverse sur l'authenticité. Jusqu'aux travaux de Lightfoot, tous

1. L'auteur avertit une fois pour toutes qu'il n'a point prétendu trancher dans le cours d'une étude sur saint Ignace les questions d'auteur ou de date qui se posent ou ont été posées à propos des écrits du Nouveau Testament; n'ayant ni la mission d'établir son opinion dans ces problèmes, ni toujours même une opinion bien arrêtée, il est resté respectueux des questions, s'en tenant méthodiquement pour les conclusions aux réserves proposées par les historiens.

2. Les hérésies du Ier s. sont plutôt affaires de discipline que de spéculation philosophique.

les critiques étaient d'accord pour rejeter les épîtres de saint Ignace parmi les apocryphes : la situation de l'Église qu'elles supposent, l'épiscopat monarchique, l'organisation de la hiérarchie, l'opposition contre l'hérésie, la doctrine et l'attitude religieuse des hétérodoxes, étaient, semblait-il, des marques assez claires d'une époque postérieure. Sans vouloir reprendre tout ce que l'on y voyait si clairement alors qu'on les réputait inauthentiques, il importe de dégager avec précaution, avec un meilleur souci de l'histoire, ce que ces documents désormais indiscutés nous apprennent sur la vie de l'ancienne église chrétienne.

# L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

AU TEMPS

# DE SAINT IGNACE D'ANTIOCHE

---

L'étude des progrès du christianisme, dégagée des problèmes qui obscurcissent l'histoire de ses origines et restreinte au cadre d'églises parfaitement constituées, telles que les siècles n'y changeront pas grand'chose, conduit l'historien en Asie Mineure et l'invite à appliquer son attention aux premières années du IIe siècle.

D'heureuses circonstances, sans doute, avaient favorisé la victoire de la foi chrétienne, mais on ne doit pas se dissimuler que le christianisme avait eu à vaincre de graves obstacles. Sa nouveauté et son intransigeance dogmatique ne pouvaient que blesser la piété des Plutarque ; l'aspect austère de sa doctrine et de sa morale n'était point pour séduire les mondains gréco-romains curieux de religion[1]. Il semble pourtant qu'il ait suffi, pour assurer l'avenir de

J'ai marqué ailleurs (p. 79-81), d'une part, l'antagonisme religieux provoqué par l'apparition du christianisme, et d'autre part le mépris des chrétiens pour les cultes et les mœurs des païens. Il faut tenir compte de ce fait pour se représenter exactement la situation du christianisme au temps d'Ignace, plus encore pour faire le tableau de l'état religieux après le milieu du IIe siècle.

la foi pascale, que la séduction du mystère et de « la Vérité », que l'attrait d'une doctrine de salut et de mystères éclatants de pureté, que le besoin d'une morale meilleure et le sentiment de la grande force offerte, que le miracle des charismes et l'action divine de l'Esprit, que surtout la vertu intérieure des paroles du Christ ait agi puissamment sur quelques âmes d'élite devenues des âmes d'apôtres. La foi de ces nouveaux venus, le tact et la prudence des prédicateurs, les attraits que nous venons de dire, celui surtout d'un dogme sobre et clair, les vertus sociales des petites communautés de frères, tout cela engendra de vives sympathies et bientôt de nouvelles adhésions parmi les âmes qu'inquiétait le syncrétisme violent de leur entourage et que décourageait la désintégration des anciennes religions.

Le christianisme est envisagé ici du point de vue historique; c'est pourquoi on y traite successivement du christianisme comme vie et comme culte (ch. II), comme société et comme église (ch. III), comme pensée mystique et comme foi (ch. IV et VI), comme hommes et comme peuples (ch. V); c'est pourquoi aussi on a décrit d'abord le milieu civil, religieux et politique.

Les sources principales sont, pour cette période, les lettres de S. Ignace d'Antioche : un examen attentif du texte permet d'en tirer de nombreux et d'importants renseignements. Les épîtres de S. Paul et les autres livres du N. T., les écrits profanes et les inscriptions y ajoutent un grand nombre de précisions. L'ensemble fournit un tableau de la vie chrétienne suffisamment net et complet.

# CHAPITRE PREMIER

## ÉTUDE DU MILIEU

L'étude du christianisme en Asie Mineure ne peut se faire indépendamment de celle du milieu qu'il y rencontra. Quand on entreprend de décrire la vie pleine d'une religion dans les âmes, on doit en effet s'attendre à trouver le développement de cette foi conditionné par les circonstances psychologiques et les situations matérielles, sinon dans ses dogmes et ses mystères essentiels, du moins en beaucoup de formes, de symboles et d'idées qui sont aussi sa vie.

C'est pourquoi, il faut étudier d'abord le *milieu social politique*, parce que l'Église, étant une société au sens plein de peuple organisé, devait nécessairement, au cours de son développement libre et autonome, s'adapter aux cadres éprouvés par une longue expérience et perfectionnés par la sagesse des Grecs. Ainsi, si l'on peut se rendre compte que la vie sociale était en Asie Mineure, d'une façon très remarquable, animée par l'esprit municipal et encadrée par les fonctions du citoyen, on comprendra mieux pourquoi la société s'y est organisée par cités et y est restée formée en sortes de municipalités chrétiennes. Il importe également de décrire le *milieu religieux*, les courants d'*idées*, et l'état des *sentiments* à l'égard des vieux cultes ; les chrétiens, en effet, étaient des païens d'hier, ils vivaient et respiraient dans une atmosphère religieuse capable de les

impressionner. Il a donc paru utile de passer en revue les religions de l'Asie et de noter méthodiquement tous les traits qui pouvaient être rapprochés légitimement de la pensée chrétienne; dans ce travail de simple examen on s'expose nécessairement à n'aboutir qu'à des résultats ténus et à des conclusions très éloignées de celles d'une thèse. Si pourtant on peut constater, au cours de cette étude, que la fermentation des idées religieuses et le croisement des influences des religions orientales avaient créé un milieu éminemment favorable à l'éveil de la conscience religieuse[1], on pensera avoir éclairé par des éléments positifs le grand problème de la fortune de cette foi réussissant si rapidement à grouper tant d'âmes et à les organiser en une large mais consistante église. — En étudiant enfin comment étaient constituées les *associations religieuses*, on pourra voir dans quelle mesure l'église chrétienne les imita.

---

## SECTION PREMIÈRE

### SOCIÉTÉ ASIATIQUE



### § 1. — LE MILIEU SOCIAL : VIE MUNICIPALE.

La religion de Jésus trouva peu de disciples en Pales-

1. Pour déterminer avec justesse la part que les traits syncrétistes du christianisme peuvent avoir eu dans le fait de l'extraordinaire extension de la foi chrétienne, il faut noter que certains traits de syncrétisme, superficiels et insignifiants aux regards du théologien, peuvent devenir très importants dans le système des représentations religieuses, — sentiments, idées et symboles, — et contrebalancer l'impression de dogmes hétérogènes dans des milieux plus enthousiastes et moins intellectuels que les nôtres.

tine[1]. C'est à Antioche et en Asie Mineure que se trouve transporté dès le premier siècle le foyer et le centre d'expansion de la religion chrétienne. L'Asie a eu le privilège d'être « la seconde province du royaume de Dieu[2] », et elle est restée jusqu'aux temps de Constantin « le pays chrétien par excellence[3] ». Dès lors, il y a chance pour que les influences qui agirent là sur la jeunesse de l'Église aient eu une répercussion lointaine et durable sur son avenir. Ce qu'on a pu dire de l'art religieux, chose éminemment représentative, est vrai des idées : « C'est dans les grandes villes helléniques, Alexandrie, Antioche, Éphèse, que se sont, dans les trois premiers siècles du christianisme, rencontrés les types et les formes qui se propagèrent de là à travers le monde chrétien; Rome n'a fait que recevoir d'elles les enseignements dont elle a fait son art[4]. »

Or, on peut dire avec le plus récent historien de cette province : « Ce qu'il y avait de plus remarquable en Asie, c'était la vie municipale et son égoïsme[5]. »

Renan, dans son *St Paul*, a essayé de faire revivre avec toute la puissance de son imagination cette « vie municipale intense » des cités d'Asie Mineure[6]; la façon était d'un poète, mais le fait avait été saisi par l'historien : de ce fait, les inscriptions[7], les médailles[8] et l'histoire fournissent la meilleure et plus formelle garantie.

---

1. Harnack (*Mission und Ausbreitung*) remarque avec justesse que le christianisme dans son développement ne prospéra point dans les pays sémites.
2. Renan, *Saint Paul*, ch. XIII, p. 353.
3. Harnack, *Mission...*, p. 461.
4. Strzygowski, *Orient oder Rom*, Leipzig, 1901, p. 159.
5. V. Chapot, *La province proconsulaire romaine d'Asie Mineure*, 1904, p. 454.
6. Renan, *St Paul*, p. 356.
7-8. *Corpus inscriptionum graecarum*, d'Aug. Boeckh : pour l'Asie Mineure et la Syrie, t. II et III, part. XIII-XXVI; consulter les tables dressées par

On était fier de sa cité, grande ou petite, et on avait du dévouement pour ses charges municipales. Il y avait rivalité entre les grandes villes pour le titre pompeux de « première d'Asie[1] » et toutes recherchaient avec jalousie le néocorat[2]. La vie publique était active et et se manifestait dans les assemblées populaires de la πόλις (ἐκκλησία), dans ses conseils (βουλή) et ses cercles (γερουσία)[3]. On avait un grand souci des archives municipales (ἀρχεῖον)[4]. Les jeux donnaient lieu à de grandes réjouissances, la générosité fastueuse des magistrats et l'orgueilleuse surenchère des villes concourant à les rendre de plus en plus magnifiques[5]. Tous ces traits font revivre la physionomie de la cité grecque.

---

Hermann Roehl à la fin du IV<sup>e</sup> vol. (1877), p. 14, et mieux encore p. 32 (magistratures municipales), et p. 42 (jeux et fêtes). Pour la Phrygie, v. W. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, 1895-1897. Pour l'épigraphie de l'**Asie Mineure**, il faudrait consulter *R. E. G.*, VIII, 1895, p. 454. (Th. Reinach), p. 77, (ejd.) *R. E. G.*, *Inscriptions inédites d'A. M.*, 1901, XIV, 295; *B. C. H.*, *Voyage en Carie*, G. Consin, XXII, 361; XXIV, 329; *B. C. H.*, 1904, p. 54. *Fouilles de Tralles*, Edhem Bey (n°ˢ 8-9, n° 5); *B. C. H.*, Duchesne et Collignon, 1877, I, 361, *Voyages archéologiques en Asie Mineure;* Ramsay, *Historical Geography of A. M.*, London, 1890; Ern. Kalinka, *Tituli Lyciae lingua Lycia conscripti*, Vindebonae, 1901; A. E. Kontoleon, Ἀνέκδοτοι Μικρασιαναὶ Ἐπίγραφαι, Athènes, 1890; Fr. Cumont, dans Mélanges d'archéologie et d'histoire, École française de Rome, t XV, 1895, p. 245 : *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*. Pour la **Syrie**, v. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, 1870, et *Index alphabétique* de J.-B. Chabot, 1897, à la suite; *American Archeological Expedition to Syria* (1899-1900), part. III. *Inscriptions grecques et latines*, part. IV, *Semitic inscr.*, 1904; *Antiquité de la Syrie du Nord*, (V. Chapot), *B. C. H.*, 1902, 161-208, 289 (n. 2, Antioche, année 18-19). Dernièrement, *Inscriptions grecques et latines de Syrie* par L. Jalabert, Beyrouth, 1906. L'auteur prépare une refonte du Corpus de Waddington. — Pour les médailles, voir F. Imhoof-Blumer, *Kleinasiatische Münzen*, 1 vol., Wien, 1901, Asie proc., pp. 57-187; Phrygie, pp. 189-302.

1. V. Chapot, *La province romaine*, p. 144-5. Cfr. aussi *C. I. L.*, t. III, 6076; *C. I. G.*, 3197, 3205; — Imhoof-Blumer, *Kleinasiatische Münzen*, p. 96.
2. V. Chapot, *op. l.*, p. 453.
3. V. Chapot, *op. l.*, p. 223-4.
4. V. Chapot, *op. l.*, p. 245.
5. *C. I. G.* Boeckh, IV, app., p. 42 s.

Malgré le changement de maître, en effet, l'Asie Mineure était restée grecque. « Les vainqueurs [avaient été] respectueux de la conception hellénique de l'État et n'[avaient] jamais [cherché] à substituer à la πόλις les formes de leur municipe[1]. » La remarque semble vraie de toute l'Asie Mineure, où une organisation à peu près uniforme se fait jour : « Malgré les différences, [en dépit des multiples éléments de mœurs propres à chaque contrée ou importés d'Orient], un type [de vie publique] put s'y constituer sensiblement identique à lui-même, des plaines de l'Ionie aux vallées rocheuses de la Lycie et à la steppe lycaonienne[2]. »

Sous Trajan, l'organisation grecque de la cité est intègre, et la vitalité de ses organes ne paraît pas décliner. Plus tard, sous les Antonins, le pouvoir romain dépouillera de leurs anciennes attributions les autorités de la πόλις[3] :

1. Israël Lévy, *Études sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins*. *R. E. G.*, 1895, VIII, p. 203; suite 1899, XII, p. 255 et 1901, XIV, p. 350.

2. I. Lévy, *R. E. G.*, VIII, p. 204; v. aussi W. Ramsay, *Cities and Bishoprics*, ch. II et III.

3. L'ἐκκλησία était l'assemblée populaire; elle réunissait tous les δημόται et représentait un suffrage universel ayant pouvoir législatif direct. « L'affaiblissement de l'ἐκκλησία ou plutôt son annihilation, écrit M. I. Lévy, tel est, à l'époque antonine, le phénomène capital de la vie constitutionnelle de la cité grecque. L'assemblée populaire est non seulement impuissante, mais résignée à l'impuissance devant les usurpations de tout genre qui achèvent de la dépouiller » (*R. E. G.*, 1895, p. 205-218). — La βουλή, corps de conseillers actifs, est lentement convertie en un sénat honorifique, mais la transformation n'est pas encore accomplie sous Trajan (v. Lévy, *op. l.*, p. 219-231). — La γερουσία n'avait plus que le nom de commun avec l'ancien sénat de Sparte : « Sous la forme qu'elle a prise au IIe siècle, écrit encore M. I. Lévy (*R. E. G.*, 1895, p. 249), c'est une institution propre à l'Asie Mineure de la décadence, et elle est caractéristique de la civilisation dont elle est, malgré ses racines antiques, un fruit spontané. La transformation du corps public qui se dépouille de sa fonction gouvernante annonce la transformation de la πόλις; dans l'ancienne assemblée comme dans l'État, c'est le même affaiblissement du sens de la vie

encore faut-il remarquer que, toujours vivaces, ces assemblées ne se laisseront pas mourir et, transformant leur action, porteront leur activité sur le terrain religieux. A l'époque de Trajan, l'autonomie de la πόλις n'est pas même atteinte, les fonctions de ses assemblées sont effectives et la vie municipale est restée chère aux Grecs d'Asie.

La chose étant ainsi, l'esprit et le zèle municipal des chrétiens d'Asie ne saurait nous étonner. Nous en verrons les marques et le témoignage en notant l'attitude sociale et politique du christianisme. Hommes de leur milieu, les disciples d'Asie Mineure n'avaient pu manquer d'être frappés par l'expression de solidarité que leur présentait la cité. Ces hommes pleins de la crainte de Dieu (φοβούμενοι τὸν θεόν), les prosélytes, qui formaient le fond du christianisme nouveau, étaient en effet des Hellènes [1] : nés enfants de la cité, ils restèrent des citoyens et n'épousèrent jamais les querelles des Juifs contre le pouvoir. C'était en Asie et à Antioche, que le christianisme s'était dégagé de la secte cosmopolite des judéo-chrétiens, cessant d'apparaître désormais au regard profane comme « une crise de religiosité judaïque » sous la forme d'une « hyperesthésie de la moralité [2] ». C'est en Asie aussi que nous apparaît d'abord achevée l'organisation de la hiérarchie chrétienne et ce sont ses cités qui furent le théâtre de cette formation. Ces considérations sont sans doute de nature à éclairer un double fait,

publique, la même limitation d'horizon, le même envahissement des préoccupations égoïstes et matérielles. Aussi la gérousia fut-elle en quelque sorte l'expression de la culture hellénique d'Asie; à ses progrès peuvent se mesurer les progrès de l'hellénisation de l'Asie Antérieure. » Cette transformation progressive en fit une sorte de cercle mondain.

1. Harnack, *Mission aud Ausbreitung*, p. 30[1] s.

2. G. B. Heinrici, *Das Urchristenthum*, Göttingen, 1902.

que le christianisme ait été en Asie et tout d'abord une religion *de cités* et qu'il s'y soit organisé *par cités*.

« Le christianisme fut une religion de cités, » dit très justement Harnack [1] : le fait apparaît au premier plan dans les origines et il est très remarquable. Tout d'abord, les centres de mission et de vie chrétienne furent les villes et les plus grandes villes, telles Éphèse, Smyrne, Antioche. Plus tard il semble même que, dans des régions où la foi chrétienne pénétra profondément la masse et devint au IIIe siècle la religion dominante, comme en Phrygie, le christianisme qui ne modifia pas en d'autres points le tempérament religieux et les mœurs, transforma, sous ce rapport, la vie sociale religieuse des populations des montagnes et fut, là encore, une religion de villes. — Sans doute, le christianisme héritait en cela d'un caractère persistant de l'activité juive : le juif est homme de grandes villes, souvent de faubourgs, mais jamais de campagnes. Sans doute aussi, les grands centres cosmopolites sont des milieux plus propices à l'éclosion des mouvements nouveaux [2] et les gardiens de la terre, gens de race uniforme, des hommes plus rebelles aux nouveautés. Mais la vraie cause du phénomène paraît devoir être recherchée surtout dans la mentalité grecque des chrétiens d'Asie, c'est-à-dire dans leur conception municipale de la vie sociale. C'est ainsi que les missionnaires, « apôtres et prophètes », qui partirent d'Asie pour évangéliser le monde romain, l'Italie, la Gaule et l'Afrique, y apportèrent leur méthode d'apostolat; et c'est pourquoi le christianisme longtemps encore restera une

1. *Mission und Ausbr.*, p. 539[1] : Städtereligion.

2. Renan, *Les Apôtres*, p. 333 : « Le christianisme germa facilement dans les grandes villes »; l'auteur décrit le cosmopolitisme à Éphèse, cette « hôtellerie au seuil de l'Asie » (Strabon : ὑποδοχεῖον κοινόν).

religion de cités et la religion polythéiste gardera dans l'histoire le nom de « paganisme[1] ».

Un autre fait, connexe au précédent, c'est l'organisation du christianisme par cités. A côté de lui, la religion de Mithra, qui semble avoir pénétré l'Europe par l'Asie Mineure, se développera par chapelles et confréries, se scindant régulièrement quand le nombre des dévots du dieu mazdéen augmente[2]; tout près, en Phrygie et en Syrie, les prêtres d'Attis, d'Adonis et de la Magna Mater restent des prédicateurs ambulants; de même les mages, ces prêtres d'une religion orientale qui devint en pays grec la science de l'astrologie, restent des professeurs errants. Le christianisme s'adressait en grande

1. Zahn (*Neue Kirchl. Z.*, 1899, p. 28 s.) et, après lui, Harnack (*Mission*, 298[1]) proposent une autre étymologie pour le mot « pagani » : l'expression serait en rapport avec la conception de la vie chrétienne comme un combat, et le nom de « païens » signifierait par opposition les « civils » dans le sens de « profanes ». L'interprétation s'appuie sur un texte de Tertullien (Cor. 11; cf. Pall. 4) et sur cette remarque que le mot apparaît bien avant que les non-chrétiens aient été refoulés dans les campagnes et les villages. Cette dernière considération ne paraît pas décisive, car avant d'être refoulé dans les bourgs, le polythéisme y resta intact, ce qui suffit à expliquer l'usage fait du mot « pagani » par les chrétiens pour désigner les adhérents de l'ancienne religion. Chez Pline, le paganus, habitant des villages (et des villes), est opposé au soldat romain; chez Tertullien (*De Cor.*, II : apud hunc [Jesum] tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles infidelis) sans doute, dans quelques inscriptions peut-être aussi, le sens dérivé de « bourgeois » a pu être utilisé, mais il ne ressort pas de cela que l'appellation de « pagani » soit issue du subtil jeu de mots de Tertullien et de la représentation abstraite de la « militia Christi ». Pagani ne signifiait pas « les civils », pas même chez Pline, et il semble que le mot ait survécu avec la note de religion des campagnes que lui donne l'étymologie ordinairement reçue.

2. Fr. Cumont, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, art. Mithra, t. III, col. 1948 : « Lorsque la confrérie se développait outre mesure, elle se scindait et l'on construisait un nouveau *spelacum*. Ainsi s'explique le nombre considérable de ces sanctuaires existant dans les villes même de second ordre (au moins trois à Hetderheim, cinq à Aquintum, etc.). Voir *Textes et monuments*, du même auteur, I, p. 65.

partie à une clientèle très analogue, aux étrangers et petites gens déracinés de leur pays et de leur religion, jetés dans les grands comptoirs de l'empire et les milieux où fermentent les idées. Le christianisme seul devint tôt et resta, d'une façon générale, organisé par cité : la hiérarchie administrative des épiscopes et des diacres succéda à celle toute apostolique des apôtres, des évangélistes et des didascales; et cette transformation eut l'Asie pour théâtre. La forme la plus frappante du même fait, c'est l'unicité de communauté dans chaque ville[1]; les faits contraires sont très postérieurs et n'apparaissent d'abord qu'en Égypte, pays de *nomes* et de contrées[2].

Lorsque, sous les Antonins, commença à s'affaiblir et se transformer l'esprit municipal des Asiates, et qu'apparurent les inconvénients des rivalités ruineuses des grandes villes[3], l'égoïsme des cités se radoucit, les Hellènes d'Asie trouvèrent entre eux un lien inattendu, ce fut le sentiment de leur solidarité religieuse ; « il n'y avait guère qu'un lien un peu fort entre tous les Asiatiques, écrit M. V. Chapot, la religion ». Peu à peu ce lien se fortifiera. Les κοινά[4] et le κοινὸν 'Ασίας furent les organes de ces rapprochements des villes en contrées et provinces[5]. Ce mode d'union eut son pendant dans la société chrétienne : comme les ἐκκλησίαι, les églises se mirent en relation entre elles, et

1. Harnack, *Mission und Ausbreitung,* p. 318. — Les Juifs au contraire étaient répartis en synagogues indépendantes.

2. *Ib.*, p. 435, 457, 466, 481, 496, 510, 511.

3. V. dans Guiraud (*Ass. provinc.*, p. 130) les défenses de leurs assemblées.

4. On entend par κοινόν une ligue de cités de même race, habitant une même contrée et unies plus ou moins étroitement par des relations de voisinage, sous la garantie de l'autonomie; on nomme encore ainsi les assemblées tenues par ces ligues.

5. Voir V. Schultze, *Geschichte der Untergangs der griechiche-roemischen Heidentums,* t. II, le développement provincial, ch. xi, l'Asie Mineure, p. 297.

ces assemblées aboutirent bientôt au type des synodes qui devaient se tenir si souvent dans la suite en Asie Mineure[1].

Il importait de montrer les influences qui marquèrent leur empreinte sur la vie de l'Église, au moment où se réalisaient dans l'histoire les formes décisives de son organisation religieuse.

## § 2. — IDÉES RELIGIEUSES : SYNCRÉTISME ET RENAISSANCE PAÏENNE.

L'Asie Mineure était « le pays le plus pieux du monde[2] », le plus crédule aussi[3]. Ouverte aux influences étrangères par le cosmopolitisme de ses grandes villes et par l'activité de son commerce, elle s'était trouvée admirablement préparée à subir l'action du christianisme qui répondait à ses propres préoccupations : elle avait offert les conditions les plus favorables à son influence. Tout ce qu'il nous est permis d'y remarquer, les croyances spéciales de la Lydie, une confiance nouvelle en des divinités secourables dans la religion du Katakekauménê, l'idée étrangère à l'ancien monde grec du péché et l'expiation se trahissant dans les confessions des « exemplaria[4] », tout cela ré-

1. V. Chapot, ch. VIII, *Église universelle,* caractère spécial du christianisme en Asie Mineure, p. 507.

2. Renan, *L'Église chrétienne,* p. 426 (cfr. *Saint Paul,* ch. XIII, p. 332).

3. Lucien : *Alex.,* 9; *Peregr.,* 28. — Les légendes d'Apollonius de Thyane (Philostrate, *Ap.* I, III, 2; Origène, *Cels.*, VI, 41; Eusèbe, *Contr. Hierod.,* 2; Lucien, *Alex.,* 5, 12; *Peregr.*, 3) et d'Alexandre d'Abonotique (Lucien, *Alex.*), l'histoire de la statuette de Nérullinus de Troade, les discours d'Arthémidore d'Éphèse ou d'Ælius Aristide, sont suffisamment édifiants à ce point de vue.

4. L'*exemplarion,* sorte d'ex-voto expiatoire, comporte la confession (ἐξομολογεόμαι) d'une faute commise en s'approchant du « hiéron » étant impur (v. Buresch-Ribbeck, p. 66 et 111, d'après V. Chapot, *La prov.*, p. 509). Les Grecs ignoraient l'expiation; la divinité dans leur conception ne punit pas, elle se venge; la notion de péché (ἁμαρτία) est absolument

vèle, à côté de rites primitifs et barbares, « au fond, des consciences, des instincts moraux très élevés qui ne demandaient qu'à prendre forme..., des éléments éminemment favorables dont put tirer parti le christianisme[1] ».

Aucune condition ne fut plus favorable à l'expansion du christianisme que l'état de fermentation religieuse où se trouvait ce vieux monde; si l'unité de l'empire était une heureuse circonstance, les anciens paganismes étaient nationaux, et le christianisme voulait être universel; le paganisme s'appuyait sur l'État et la cité, tandis que le christianisme n'y pouvait prétendre : par suite, dans le système des religions et des civilisations séparées, l'unification politique n'eût été qu'un médiocre avantage. Si toutes les langues se trouvaient en contact et si le grec était entendu et parlé dans tout l'empire, ce n'était là encore que le signe d'un fait plus profond et plus important. Ce fait, c'est le mélange des religions[2], la tolérance pour les métèques d'abord et, bientôt, pour les citoyens romains eux-mêmes des religions orientales[3]. De ces faits, du contact aussi avec les doctrines et l'art des astrologues, de l'expérience même pleine de charmes et de séductions des mystères et de la magie, d'autres influences encore, il était résulté une mentalité religieuse nouvelle, et bientôt un certain nombre d'idées se trouvèrent en circulation qui façonnaient peu à peu les âmes religieuses et dirigeaient leurs aspirations. Harnack a dressé un tableau de ces

étrangère à la pensée grecque. « Les auteurs de ces ex-voto introduisirent la morale dans la religion, chose alors inconnue ». « Il est clair que les leçons du christianisme, pénétrant chez ces hommes, ont dû leur sembler belles » (V. Chapot, p. 509).

1. V. Chapot, *Prov. proc. rom. d'A. M.*, p. 511.

2. Harnack, *Mission und Ausbreitung*, p. 18.

3. *Ib.*, p. 19. — On peut remarquer le fait matériel déterminant, la multiplication des relations commerciales et des voyages d'instruction.

idées courantes [1] : une opposition tranchée entre l'âme (esprit) et le corps, entre Dieu et le monde ; en conséquence, une sublimation de l'idée de Dieu par voie de négation et d'éminence, correspondant au mépris du monde ; la persuasion que l'union avec la chair avilit et souille l'esprit ; la recherche du pardon par une rédemption ; l'idée d'une connaissance qui sauve ; l'espérance d'une rédemption ; l'imposition d'une discipline morale ; le respect de l'individu et l'idée de l' « homme » : tels sont, trait par trait, les éléments de ce nouveau monde d'idées, dont on surprend la pénétration aux démarches qu'on observe et dans les mots qu'on entend.

De quelque nom qu'on nomme ce fait, il s'impose au regard, et s'il importe de ne pas en forcer la description [2], on sait assez que le mot de « syncrétisme religieux » couvre une réalité. Comme tous les mouvements d'idées contemporains, le christianisme est dépendant d'autrui : il était né d'un judaïsme nouveau aux attaches orientales et il devint en bien des points grec de forme. Mais, comparé à d'autres, il nous semble « dépendre » d'une manière moins profonde et meilleure parce que, portant en lui un principe d'unité, il assure la « préservation du type ». Les apologistes du IIe siècle témoignent à leur façon de ses emprunts et de ses ressemblances quand ils accusent les païens d'essayer sous l'inspiration des démons de démarquer les doctrines et les rites du christianisme.

Deux faits concrets nous serviront, à titre d'exemples, à

1. Harnack, *Mission...*, p. 21-22.
2. Harnack, *Mission...*, p. 125 s. et H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlischen Verstandnis der N. T.* (dans les *Forschungen zur Religion und Litteratur des A. und N. T.*, I, 1), Göttingen, 1903, VI-96. Plusieurs traits signalés par Harnack sont assez postérieurs et semblent plutôt introduits par le christianisme qu'empruntés par lui.

illustrer ce caractère général syncrétiste des mouvements d'idées du temps. Le premier, c'est la présence dans diverses religions d'une même doctrine, d'un caractère très spécial, la doctrine de l'ascension de l'âme. Peut-être d'origine éranienne, elle apparaît sous sa forme originale et complète dans la religion de Mithra et s'y trouve dans un étroit rapport avec les rites de l'initiation ; D. W. Bousset l'a retrouvée dans les apocryphes juifs, dans la littérature chrétienne et chez les gnostiques [1]. L'histoire de l'interprétation de l'inscription d'Abercius paraît pouvoir fournir une leçon très analogue. Le débat élevé sur l'origine chrétienne du monument [2] entre Harnack et Duchesne et l'attribution païenne proposée par le premier, l'hypothèse soutenue d'autre part par A. Dieterich et H. Hepding [3] qui en font le tombeau d'un dévot d'Attis, les aveux de ceux même qui conservent aux expressions symboliques du texte une signification chrétienne [4], trahissent la conscience chez tous ces savants comme d'un fait général, du syncrétisme des idées religieuses en Orient au commencement du IIIe siècle. « Les particularités de ce texte remarquable entre tous, écrit M. Fr. Cumont, s'expliquent par la persistance d'usages et d'idées antiques dans les communautés primitives de la Phrygie. »

*
* *

On pourra demander dans quels rapports se trouvent

---

1. D. W. Bousset, *Die Himmelreise der Seele* (*Arch. für Religionswiss.*, 1901, p. 136 s., 229 s.).
2. *Mélanges d'Arch. et d'Hist.*, *École franç. de Rome*, t. XV.
3. H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903, 224 pp.
4. *Les inscript. chrétiennes d'Asie Mineure* (dans *Mélanges d'Hist. et d'Arch. de l'Ecole franç. de Rome*, XV), 1895, p. 290.

le texte d'Ignace et le syncrétisme religieux, et remarquer que les derniers faits allégués lui sont postérieurs. Aussi, il convient de rechercher maintenant les traits particuliers que les lettres d'Ignace peuvent nous présenter. Il ne paraîtra pourtant peut-être pas inutile d'avoir exposé auparavant le fait général, ou, si l'on veut, la thèse du syncrétisme, ne serait-ce que pour voir, par l'étude d'un texte ancien, si le syncrétisme chrétien est bien aussi prédominant et aussi primitif qu'on le représente quelquefois.

Au regard des historiens de notre période, il n'est peut-être pas de fait plus marquant, entre tous ceux qui dénotent l'invasion des religions orientales dans le monde romain, que l'autorité souveraine dont jouit alors l'astrologie. Son influence est générale et pénètre toutes les religions comme toutes les races qu'abrite l'empire; d'abord recherchée par les personnes de l'aristocratie comme une pratique distinguée, l'astrologie devient vite populaire et séduit les masses[1]. On ne s'en tient pas aux thèmes généthliaques; ce sont des consultations sans fin sur les affaires de la moindre importance : comme une foi, l'astrologie met sa marque sur toute la vie; comme une idée, elle pénètre tout de son esprit; de menues coutumes en dépendent qui trahissent son influence, celle par exemple de nommer les jours de la semaine du nom des planètes de l'influence desquelles ils sont sensés dépendre, ou encore celle de marquer sur les stèles funéraires le nombre exact des années et des jours de la vie. La religion du soleil, qui devint un moment comme la foi universelle de l'empire, n'est qu'une forme et qu'une dérivée de

1. Elle ne semble pourtant pas avoir pénétré les couches profondes du peuple des campagnes (Franz Cumont, *L'astrologie et la magie dans le paganisme romain : Rev. Hist. Litt. Rel.*, 1906, p. 24 s.).

la religion des astres. Dès le temps d'Auguste, Manilius composait un poème astrologique : c'est une hymne de foi enthousiaste aux mérites de cette science et à la valeur de cette religion sans pareille.

L'astrologie était en effet une religion orientale. Venue de Babylonie où les prêtres de Borsippa conservaient avec orgueil les traditions d'une ancienne mythologie astrale, et continuaient à noter pêle-mêle de prétendus faits d'influence astrale et de réelles observations astronomiques, elle avait pénétré dans le monde romain par la Syrie qui, depuis longtemps en contact avec la Chaldée, entretenait dans toutes les villes de l'empire de nombreuses colonies d'esclaves et de trafiquants. Répandus partout, comme les Juifs d'aujourd'hui, les Syriens étaient devenus les apôtres intéressés de leur croyance : peuple d'astrologues, ils débitaient à bon marché pour le compte des petites bourses une science dont tout le monde ne pouvait pas aller consulter les docteurs. C'était eux qu'on nommait les Chaldéens[1].

L'astrologie était une religion, elle pénétra comme une foi : sitôt qu'elle fut attaquée par les sages de la pensée grecque comme superstitieuse, par les rabbis juifs et par les docteurs du christianisme comme entachée d'idolâtrie[2], elle trouva des apologistes. Foi riche en images et en

---

1. *Dict. Ant. Grec. Rom.*, art. *Chaldaei* de F. Lenormant, p. 1904 : « Diodore de Sicile (II, 30 et 31), Philon le Juif (*De Migratione Abraami*, 32; *de Abraam*, 15; *Quis ver. div. her. sit*, 20) et l'auteur des *Philosophumena* (V, 13) nous donnent les plus intéressants détails sur le système astronomico-religieux par lequel les Chaldéens expliquaient les mouvements sidéraux et leur relation avec les choses terrestres, ainsi que sur la théorie théologico-philosophique (Cicéron, *De Div.*, I, 1) qui servait de base à leur science augurale. »

2. Philon, *Quis ver. div. her. sit*, n. 50.

symboles, l'astrologie nous apparaît ici intimement liée au culte des Baals, là compliquée des spéculations de l'angélologie, comme chez les auteurs d'apocalypses juives, et, sous leur influence, chez les gnostiques chrétiens ou dans la littérature hermétique[1].

Peu soucieux d'un illogisme qui n'est point rare dans les religions, ses dévots, bien que fatalistes, se répandaient en prières[2]. Ses doctrines et ses préoccupations transformaient la représentation de la fin du monde en y introduisant l'idée de la consommation par le feu[3] et la conception du retour éternel des choses. Ses dogmes servaient de véhicule à l'image du séjour lumineux des dieux[4] et au mythe de l'ascension de l'âme[5]. Il semble que son influence ait contribué à préparer d'abord puis à répandre la notion d'éternité, la conception d'un dieu tout-puissant, l'idée d'un culte universel[6].

« L'astrologie est une religion orientale, qui, transplantée en Grèce, un pays de physiciens et de raisonneurs, y a pris les allures d'une science[7]. » Plus exactement, la science superstitieuse des Chaldéens emprunta, en entrant

---

1. R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, pp. 82 s., 168.
2. Cumont, art. cité, p. 40-41.
3. Je ne veux pas dire que l'astrologie orientale soit l'inspiratrice de ce dogme dans la physique des stoïciens.
4. Remarquer l'expression de saint Ignace (*R.*, VI, 2) : ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν.
5. Cumont, art. cité, p. 38.
6. « On peut montrer comment, en Syrie, l'idée de la répétition indéfinie de cycles d'anneés suivant lesquels se produisent les révolutions célestes, conduisit à la conception de l'éternité divine, comment la théorie de la domination fatale des astres sur le monde amena celle de la toute-puissance du « maître des cieux », comment l'introduction d'un culte universel fut le résultat nécessaire de l'idée que les étoiles exercent leur influence sur les peuples de tous les climats. » Cumont, art. cité, p. 35-36.
7. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, 1900, xxx,658, pp.

dans la civilisation grecque[1], la rigueur scientifique de ses méthodes et les allures philosophiques de sa dialectique, pendant que des esprits exercés de la Grèce et de l'Égypte colligeaient les données positives de l'astronomie orientale pour en faire les bases de leur « science ». En tant même que méthode de connaître l'avenir, l'astrologie se présentait comme le résultat d'une expérience d'une durée indéfinie et par là même comme un savoir riche en faits nombreux et en contre-épreuves. Elle s'appuyait sur des principes clairs et évidents, la solidarité de l'univers et les influences astrales[2]. Elle se revêtait ainsi à tous les regards du prestige de la « science » (ἐπιστήμη); ses maîtres se distinguaient par leur acuité dans leur « art » (τέχνη)[3]. Science, elle n'était discutée que par les ennemis de toute science, les sceptiques radicaux. Les stoïciens dont la physique était réputée ne cachaient pas leur sympathie à son égard[4]. Elle se présentait comme la meilleure des amies pour les mondains qui, comme Tibère, se piquaient de fatalisme et pour les philosophes que séduisait l'idée d'un déterminisme absolu. Beaucoup d'autres théories venaient se mêler à son dogme parce que tous les penseurs voulaient en corroborer leur philosophie.

En face de cette « reine des sciences » (πάσης ἐπιστήμης δέσποινα : *Cat. codic. astr. gr.*, t. II, p. 235, l. 12), le christianisme semble être resté très indépendant dans son culte, presque autant pour les idées et pour les influences secon-

---

1. Sur cette pénétration, voir F. Lenormant, *D. A. G. R.*, art. *Chaldaei*, p. 1097, col. 1.
2. Cumont, art. cité, p. 32-33.
3. Πασῶν τιμιωτέρα τεχνῶν, *Catal. codic. astrolog. graec.*, t. V, p. 184.
4. Sur l'attitude des stoïciens et des néoplatoniciens, *D. A. G. R.*, *Divination*, Bouché-Leclercq, p. 304, col. 2.

daires. L'influence des dogmes astrologiques sur les idées dut préparer les voies à son action dans des milieux encore très éloignés de sa doctrine. Pour le christianisme même, c'est à peine si l'on peut noter quelques emprunts superficiels ou quelques traces de la présence du courant astrologique dans les milieux qu'il traversa.

« La grande affaire des docteurs en astrologie était de reconstituer l'état du ciel au moment de la naissance ou de la conception de la personne au sujet de qui on les interrogeait... La vieille doctrine chaldéenne prétendait en effet que chaque homme avait une étoile qui influait sur sa vie[1]. » On lisait déjà dans St Mt., II, 1-2 : « Jésus étant né à Bethléem, dans la Judée, aux jours du roi Hérode, des *mages* arrivèrent d'Orient à Jérusalem et ils dirent : Où est le nouveau-né, roi des Juifs? Nous avons vu *son étoile* en Orient et nous sommes venus pour lui rendre hommage. » Ce récit est très certainement étranger à la source des Logia; aussi, pour ceux qui pensent que le premier Évangile a été rédigé en Syrie, l'intérêt que prend l'auteur à cette tradition, son insistance sur les détails allant jusqu'à grouper autour de cet épisode tous les traits relatifs à l'enfance du Christ, permettent de regarder ce texte comme représentatif de la considération de l'auteur pour ce genre de faits[2]. En tout cas, Ignace connaît le récit et s'y réfère en l'amplifiant[3] : « Un astre dans le ciel resplendit plus que tous les autres astres, et son éclat était inexprimable et sa nouveauté frappait

1. *Dict. des Antiq. gr. rom.*, art. *Chaldaei* (F. Lenormant), p. 1094 s. — Cfr. *ibid.*, art. *Divination* (Bouché-Leclercq), VIII, 1° : Astrologie, p. 302 s., page 303, col. II et p. 304, col. I, sur les thèmes génethliaques.

2. Il est clair que cette considération de la chose n'implique pas de soi l'adhésion à la doctrine telle qu'elle est décrite plus haut.

3. *Eph.*, XI, 2.

d'étonnement; *tous les autres astres avec le soleil et la lune formèrent un chœur* autour de l'astre, qui lui-même les surpassait tous par son éclat; et on se demandait dans son trouble d'où venait cette chose nouvelle, si différente des autres. » Ignace est un Syrien, peut-être peut-on voir dans ce rapprochement un écho de préoccupations et de conceptions analogues à celles des astrologues, et l'influence de ces derniers dans leur milieu, sur les gens les moins disposés à subir leurs empreintes et à accepter leurs doctrines.

Apparentée à l'astrologie, plus qu'elle encore répandue dans les groupes religieux, la croyance à la divinité du soleil, dogme central du culte de Mithra, semble avoir été presque générale à cette époque [1]: elle paraît bien avoir eu un retentissement sur la liturgie chrétienne. On a, dans ce sens, proposé un rapprochement curieux entre la religion du dieu perse et sa rivale en bien des points, la religion chrétienne. Les dévots du dieu mazdéen fêtaient au 25 décembre la naissance du soleil, date même qui fut adoptée dans la suite pour la célébration de la Noël[2].

Si l'astrologie eut un puissant attrait pour les esprits distingués, la magie resta l'appât des âmes grossières et dévoyées. Le christianisme ne pactisa ni de près ni de loin avec cette industrie malsaine[3], en condamnant les techniques perverses (*τὰς κακοτεχνίας*)[4] et en prescrivant à Polycarpe d'en faire le sujet d'une de ses prochaines

1. Otto Streck, *Geschichte der Untergangen des antiken Welt*, Berlin, 1901-1902, 619 p., t. I, 2e partie.

2. Fr. Cumont, *Textes et monuments*, I, 339. Cfr. p. 119 et 325, n° 12; p. 342 citée plus loin (p. 36), à propos de la religion mithriaque.

3. Harnack, *Mission*, p. 221.

4. Funk, I, 291[2], pense qu'il s'agit des professions déshonnêtes : au reste, les deux interprétations ne s'excluent pas : la magie étant une profession,

allocutions et de les dénoncer (μᾶλλον δὲ περὶ τούτων ὁμιλίαν ποιοῦ). Ignace marque pour ces sortes de pratiques toute son aversion et son horreur religieuse. Dans le même passage dans lequel Ignace parle de la manifestation glorieuse du Christ par l'étoile et de l'aspect général du ciel, il montre la même préoccupation et dit : « A partir de ce moment-là, toute magie a été brisée, et tout charme de méchanceté a été rompu, l'ignorance abolie, l'ancien royaume détruit..., et dès lors, tout a été bouleversé par l'approche de la défaite de la mort[1]. »

Dans le même ordre d'idées, celui des influences des religions orientales, notons une représentation religieuse chère aux Sémites, et qui pourrait par conséquent n'être qu'un héritage de la pensée juive, la notion du pur et de l'impur (*Tr.*, VII, 2). On pourrait d'autre part rapprocher la manifestation de cette notion telle qu'on la rencontre dans l'exomologèse des « exemplaria »[2] du même texte d'Ignace : « Celui qui est dans le sanctuaire (θυσιαστήριον) est pur, mais celui qui est en dehors du sanctuaire n'est pas pur[3]. » Cette déclaration de l'évêque d'Antioche n'est sans doute pas sans intérêt et serait même de nature à éclairer sa conception de l'Église.

Le culte des anges prit un développement spécial en Asie Mineure et M. V. Chapot le note comme un trait de la physionomie religieuse de cette contrée[4]. S'il faut y voir d'abord une simple dévotion prédominante en rapport avec

1. *Eph.*, XIX, 3 : ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας, ἄγνοια καθῃρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς· ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.
2. Voir plus haut, note 3, p. 12.
3. *Tral.*, VII, 2.
4. *La province proconsulaire d'A. M.*, p. 521 s.

un besoin religieux de combler le vide laissé par la fin du culte des anciens dieux locaux, il semble qu'ici ou là il y ait eu un transfert d'hommages plus immédiat : à Colosses, on retrouve le dieu de la cité sous les traits de saint Michel, à Milet sur les murs du théâtre les sept archanges avec des noms gnostiques formés de sept voyelles diversement groupées suivant l'ancienne manière de nommer les planètes (*C.I.G.* 2895). Sur la limite des deux religions les dévots gréco-romains à rites traditionnels devaient être contents de ce compromis entre le christianisme et le vieux paganisme local.

Peu avant l'âge d'Ignace, l'Apocalypse joannique reproduit bien dans un style juif très indépendant de ces préoccupations, la même croyance et le même culte privilégié; ce petit livre, d'un caractère tout oriental, est rempli de l'estime souveraine des révélations angéliques. Ignace est très nettement dans le même courant d'idées : il a eu lui-même des révélations sur le monde céleste (τὰ ἐπουράνια), et s'il s'en tait, c'est dans la crainte de nuire aux Tralliens en leur communiquant plus de lumière qu'ils n'en peuvent supporter[1] : il a l'intelligence des choses du ciel[2], il connaît l'ordre hiérarchique des anges (τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικάς) et les phalanges des principautés (τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς), il possède aussi une pénétration surhumaine des choses visibles comme de ces mystères invisibles[3]. Fort de cette lumière, Ignace croit et ne veut pas qu'on doute que le jugement et la condamnation éter-

1. *Tral.*, v, 1.
2. *Ibid.*, v, 2.
3. Ὁρατά τε καὶ ἀόρατα : je suis le sens de Lightfoot, *Apost. fathers, Ignatius*, II, p. 165, note, bien que le passage *Sm.* vi y apporte une forte objection : οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι.

nelle atteindra aussi les êtres célestes, les anges, malgré leur gloire et les principautés qui n'auront pas cru au sang du Christ[1].

La croyance au diable est aussi très vive chez saint Ignace; dans ces courts billets où il ne parle que d'adieux ou de choses pratiques, son souvenir est évoqué neuf fois, sous les noms de « Satan[2] », du « diable[3] » ou du « prince de ce monde[4] ». Nous venons de le voir, saint Ignace fait aussi allusion quelque part aux principautés déchues[5]. « Tout ceci montre les tendances mystiques du temps, dit Lightfoot. L'air est rempli alors par l'angélologie[6]. »

Avant de passer à l'étude de l'état des *religions*, on peut ainsi résumer celui des *idées religieuses :* fermentation des croyances religieuses, tendance au syncrétisme, influence de l'astrologie « chaldéenne », culte prépondérant des anges; on peut aussi remarquer l'effervescence des *sentiments religieux,* et l'effet qui s'ensuit, une renaissance païenne.

Les premiers succès du christianisme, l'attitude dédai-

---

1. *Sm.*, VI, 1. — Cfr. *Jude,* 14-15 (II *Petr.*, II, 4) et la citation qu'il fait d'*Hénoch* (I, 9) : ici ni là, il n'est rien dit de l'objet du jugement.
2. *Eph.*, XIII, 1.
3. *Eph.*, X, 3; *Tral.*, VIII, 1; *Rom.*, V, 3 ; *Sm.*, IX, 1.
4. *Tral.*, IV; *Eph.*, XIX; *Phil.*, VI; *Rom.*, VII, 1. — *Eph.*, XIX, offre une particularité assez remarquable. Voici le texte : καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ Κυριοῦ. Ce trait est en rapport avec le v. 16 du ch. XI de l'*Ascension d'Isaïe*, London, 1900. Version éthiopienne (éd. Charles, p. 134). Dans le chapitre XI entier il est question de la naissance virginale comme d'un secret (v. g., XI, 4; v. Charles, p. 77, n. 16); voici le v. 16 : « Je vis, ô Hezeqyās et Iyosāb, mon enfant, et je [le] déclare aussi aux autres prophètes présents, comment il a caché [cela] à tous les cieux et à tous les princes (et dieux) de ce monde. »
5. *Sm.*, VI, 1.
6. On peut comparer au texte d'Ignace *Coloss.*, I, 23 s.; dans cette même épître, il est parlé de gens qui rendent un culte suspect aux anges (II, 18); nous sommes ici en Phrygie.

gneuse et violente des judéo-chrétiens, la décadence intime des vieilles religions provoquèrent par réaction un effort de ferveur païenne qui, déjà sensible sous Trajan, se trahit avec toute sa vigueur et les meilleures apparences d'une revanche au temps de Polycarpe et sous Marc-Aurèle. Pline le mande à l'empereur : « On peut suffisamment s'en rendre compte avec exactitude, les temples déjà presque abandonnés recommencent à être fréquentés, les cérémonies sacrées longtemps interrompues reprennent leur cours, les victimes rencontrent des amateurs, qui déjà ne trouvaient plus que de rares acheteurs[1]. »

Sans doute, le triomphe de cette réaction religieuse est plutôt un peu postérieur; il faut attendre la fin du règne du sage politique que fut Trajan, de l'homme d'État sceptique que fut Hadrien, pour constater, sous les règnes de plus religieux empereurs, sous les règnes d'Antonin le Pieux et de Marc-Aurèle, cette résurrection de la foi païenne et cette intense mêlée des courants religieux[2] : c'est alors que s'organise une véritable campagne de prédication païenne, parallèle à celle du christianisme[3]. La formation de nouveaux sacerdoces, la multiplication des rites et des fêtes, la fortune de l'astrologie « chaldéenne » et de la magie égyptienne, la fascination des âmes par le mysticisme et les mystères, tout trahit une crise de piété

1. Pline, X, 96 (Lightfoot, I, p. 53, l. 10 s.) : « Certe satis constat prope iam desolata templa coepisse celebrari et sacra sollemnia diu intermissa repeti pastumque venire victimarum, cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur. »

2. Lightfoot, *Ignatius*, I, p. 464. « The lifetime of Polycarp was the most tumultuous period in the religious history of the world, and a chief arena of the struggle between divers creed and cults was Asia-Minor. »

3. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 45.

païenne; ses auteurs s'appellent Phlégon de Tralles, Artémidore de Daldis, Aristide de Smyrne, rhéteur et dévot d'Asklépios. Les saints de la légende païenne, Pérégrinus, Protée et Alexandre d'Abonotique sont précisément des contemporains de Polycarpe, et l'Asie Mineure est la scène principale de leur activité. Alors, par besoin de miraculeux païen, on visite et on révère à Troade la statue merveilleuse de Nérullinus; par besoin de sainteté païenne, on construit la légende d'Apollonius de Thyane[1]; et par besoin de moralité païenne, on tente un grand effort de relèvement des idées morales.

On peut apercevoir dès le commencement du IIe siècle les premiers efforts de cette réforme. Si Marc-Aurèle est non pas une exception, mais le type de l'âme religieuse de son temps, Plutarque (50-125) est aussi un témoin de la piété païenne pour le commencement du IIe siècle; il représente un grand effort apologétique en faveur de la foi traditionnelle, un essai méritoire de sublimation de l'idée de divinité, une tentative pour introduire la morale dans la religion en faisant des mythes des allégories morales[2]. En Asie Mineure, Pline témoigne déjà de la reconstruction d'anciens temples[3] (et ceci semble très significatif); en Asie encore le néocorat fait des progrès sensibles sous Trajan et Hadrien[4]. Smyrne est un coin privilégié de cette renaissance païenne, comme en témoignent les intailles et les médailles, le κοινὸν 'Ασιάς y revêt une splendeur exceptionnelle, le culte impérial y est

1. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 426.
2. La démonologie de Plutarque n'est pas un des traits les moins saillants de sa religion; on peut la comparer à l'angélologie des Asiatiques, et aux expressions de saint Ignace déjà signalées.
3. Pline, *Épîtres*, IV, 1; IX, 39.
4. *C.I.G.*, IV, 711-713, 734, d'après Lightfoot.

enthousiaste sous Hadrien, l'influence orientale y apparaît, et dès 80 après Jésus-Christ on rencontre à Smyrne le culte de Mithra.

### § 3. — LES RELIGIONS. — CULTE IMPÉRIAL ET RELIGIONS ORIENTALES.

Si l'empire fut l'âge d'or des cultes, on peut dire aussi que le culte des empereurs fut dans les deux premiers siècles le centre de la religion d'État. L'Orient, et tout spécialement l'Asie, montrèrent dès son institution tant de zèle pour le culte d'Auguste qu'on a pu comparer avec esprit son acceptation par les Asiates à la reconnaissance d'un parent longtemps ignoré[1]. La rapidité avec laquelle cette nouvelle religion fut adoptée partout et prit la prédominance, de façon à devenir bientôt le centre et comme la gardienne des autres cultes, est très remarquable.

« De nouveau, écrit M. Beurlier[2], les peuples d'Asie donnèrent l'exemple. L'an 23 ou 24 après Jésus-Christ, par reconnaissance de la justice que le prince (Tibère) lui avait rendue dans les deux procès intentés par elle à P. Capito, procurateur et à C. Silanus, gouverneur de la province, l'Asie décréta qu'on élèverait un temple à Tibère, à sa mère et au Sénat. Ce temple fut bâti à Smyrne[3]. » Toute la dynastie des Nerva (Trajan, Hadrien, Antonin, M.-Aurèle, L. Vérus) fut divinisée[4]. « Ce culte était loin d'être odieux aux provinciaux... Les fêtes du culte impérial étaient les plus so-

1. V. Chapot, *La prov. rom. pr. d'Asie*, p. 507.
2. Beurlier, *Le culte impérial, son histoire, son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, 1891, p. 32.
3. Suétone, *Tibère*, 26; Dion Cassius, LVII, 5, 8; cf. *C. I. L.*, III, 2975.
4. Beurlier, p. 34.

lennelles de l'année. Grâce au culte impérial, un lien plus fort unissait les cités... Pour les riches et les plus illustres citoyens le plus haut honneur auquel ils puissent aspirer dans la patrie, c'est le flaminat impérial. Au-dessous d'eux, l'ordre des *Augustales* se recrute parmi les petites gens et les affranchis, à qui la naissance interdit une ambition plus haute... A l'occasion des fêtes, (la plèbe) voit se renouveler les splendeurs dont elle est si avide[1]. » En un sens la divinisation du pouvoir n'était qu'un retour aux origines[2], Le roi-dieu est une représentation primitive[3].

Le *néocorat* fleurit sous Trajan et Hadrien[4] : or, c'est bien surtout des empereurs divinisés que les cités grecques, Éphèse[5], Pergame[6], Tralles[7], Smyrne[8], Philadelphie (Imhoof-Blumer, n° 8, p. 181), Laodicée (*ib.*, p. 272 s.), Hiérapolis (*ib.*, n$^{os}$ 32-35, 37, 40, p. 241.) se déclarent néocores. « Lorsqu'une ville est simplement dite néocore, écrit M. Beurlier[9], toutes les probabilités sont pour qu'il s'agisse du néocorat des empereurs », et M. Monceaux propose cette définition[10] : « Les villes néocores sont celles où avaient été institués des collèges en l'honneur de certains empereurs, et le nombre des néocorats coïncide avec celui de ces col-

1. Beurlier, *Le culte impérial...*, p. 319 s.
2. Otto Streck, *Gesch. des Unterganges des antiken Welt*, Berlin, t. II, 1902.
3. J.-B. Frazer, *Le rameau d'or, étude sur la magie et la religion*, tr. Stiébel, 1903, I, p. 3.
4. V. Chapot, *La prov. rom. pr. d'A. M.*, p. 453.
5. Wood, *Discov. a Ephes.*, Gr. theat., VI, 7; City, 12. — *B. C. H.* 1885, p. 126; Imhoof-Blumer, *Kleinas. Münzen*, n° 66-67, p. 60.
6. Eckel, *Doct. Num.*, II, 416.
7. Le Bas, III, 604; Imhoof-Blumer, n° 4, p. 187.
8. *C.I.G.*, 3202.
9. *Dict. ant. grecq. rom.*, p. 56 s., art. *Néocore*, 1905.
10. *De communi Asiae*, 1885 (thèse), p. 19-24.

lèges. » Toute ville qui montrait une dévotion particulière pour les empereurs et le manifestait par la construction d'un temple, l'institution de jeux, pouvait recevoir du Sénat le titre de néocore. En général, ce furent les villes métropoles, les sièges du κοινόν, les villes à temple provincial, mais aussi de petites villes comme Hiérapolis et Tralles.

Les deux principaux rivaux du christianisme, le culte impérial [1] et le culte de Mithra, profitèrent, comme on le voit, des mêmes conditions qui favorisèrent la mission et l'expansion de la foi chrétienne.

« On peut dire qu'au Ier siècle, le monde entier « s'était levé » sous l'impulsion de l'esprit religieux et de la philosophie; il était debout, en mouvement, et sans connaître le Christ, il s'était mis de lui-même sur le chemin du christianisme [2]. » Ces derniers mots du livre de G. Boissier sur la religion romaine, s'ils tiennent trop peu compte des obstacles dressés entre le christianisme et le monde romain par le scepticisme, l'indiscipline intellectuelle et le désordre des mœurs, marquent du moins l'importance de la réforme philosophico-religieuse du commencement de l'empire pour l'avenir du christianisme. Mais, comme tout le livre, ils négligent d'assigner à l'influence de l'Orient la part qui lui revient. Des quatre conditions qui favorisèrent principalement le mouvement chrétien, signalées par Harnack,

1. Harnack, *Mission*, p. 24; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, 1905, p. 406 : « Dans ce vague syncrétisme auquel les âmes inclinaient de plus en plus sous l'action dissolvante du mysticisme oriental, une seule chose restait debout : le culte personnel de César. »

2. Boissier, *La religion romaine, d'Auguste aux Antonins*, 1878², II, 402; *ib.*, II, 17-92 : Sénèque. — Chantepie de la Saussaye : *Man. hist. relig.*, p. 640, « Nous voyons donc dans Virgile un représentant de la piété païenne en tant qu'elle se mouvait dans la direction du christianisme. »

l'unification du monde, la décomposition de la société, la tolérance des nouvelles formes religieuses, les religions orientales, il n'en est pas qui ait été mieux mise en lumière depuis plusieurs années que la dernière.

Les cultes égyptiens eurent bien, dans l'empire, une fortune dont le mouvement apparaît parallèle à celui du culte impérial, mais leur influence ne pénétra point en Asie et le contact semble nul[1]. Il suffira donc de dire quelques mots des religions de Syrie et d'Asie Mineure.

Remarquons d'abord les étroits rapports au point de vue religieux entre la Syrie occidentale et l'Asie Mineure centrale : les mythes d'Adonis et d'Attis ont un même fond, des fêtes analogues, un sacerdoce tout semblable de galles exaltés. Le petit traité de Lucien, *De Dea syria*[2], nous a laissé quelques mots sur le culte d'Adonis à Byblos et les deuils religieux qu'on y célébrait en l'honneur du dieu mort (n° 6); Lucien s'est laissé dire par un homme très sage que la déesse honorée avec Adonis était Rhéa, mais Lucien, qui en doute, nous fait suivre une recherche à travers les légendes sur l'origine du culte syrien (n° 15 s.); il est mieux renseigné sur les cérémonies du culte (n° 44 et 55). Tout ceci a assez peu d'importance pour le christianisme Un fait d'un tout autre genre se préparait plus à l'intérieur du pays. Les scribes babyloniens de Borsippa, dans leurs pieux pèlerinages à la ville sacrée d'Hiérapolis[3], ou par le contact régulier de leur commerce avec les Syriens

---

1. G. Lafaye, *Hist. du culte des divinités d'Alexandrie hors d'Égypte...*, Paris, 1883 (thèse). Sur le sacerdoce, ch. VII, p. 131 s.
2. Édition Firmin-Didot, *Bibl. Aut. gr.* : tr., LXXII.
3. Lucien, *De Dea syria*, édition Didot, LXXII, n° 10.

orientaux, leur communiquèrent des croyances qui devaient prendre sur leurs idées religieuses une influence systématique et décisive. Un fait matériel avait brisé les vieux cadres de leurs idées; l'empire romain en unifiant administrativement, la civilisation intense en activant les relations commerciales avaient aboli le culte et l'idée du baal local, dieu du sol, de la terre, du pays. Alors, le dieu fut transformé en un dieu du ciel et son empire spiritualisé devint plus vaste et plus haut; le culte du soleil[1], avec ses mythes célestes et ses invocations[2] à l'astre du jour, contribua à refaire l'idée de dieu, vidée d'une représentation grossière, avec les notions de lumière, de toute-puissance, de fécondité et d'immense empire. La logique du système entraîna l'idée de l'ordre de l'univers et de l'action de Dieu en ce monde, son principe même comportait une idée de détermination morale divine[3]. Les stoïciens firent accepter ces théories de beaucoup d'esprits distingués en leur donnant comme base philosophique la doctrine de la fatalité. La science pleine de promesses pour les âmes vulgaires de l'avenir contribua, peut-être plus que les spéculations des philosophes, à faire pénétrer dans la masse les idées

1. Lucien parle de symbole du soleil et de la lune dans le temple d'Hiérapolis, *De Dea syria*, n° 34.

2. « Pour les Chaldéens, les astres étaient encore des dieux et comme tels des êtres doués d'initiative, capables de modifier leurs volontés. » Bouché-Leclercq, *Dict. des ant. G. R.*, art. *Divination*, p. 302.

3. Le déterminisme astrologique a bien pu comporter à l'origine l'idée d'une action libre de dieux personnels, mais sous la forme qu'il revêt dans le monde grec, il se rapprocherait plutôt du fatalisme de la métaphysique stoïcienne. Il faut en conclure que ni logiquement ni historiquement il n'existe aucun lieu de dépendance entre l'*élection* paulinienne et la détermination de la destinée par des nécessités cosmiques. La prédestination de saint Paul repose sur le principe de la science de Dieu et le fait de son libre choix.

qu'elle leur avait empruntées. Elle rendit ainsi le meilleur service au christianisme en lui préparant des âmes plus capables de comprendre son haut monothéisme.

En Asie Mineure, il n'y avait point de plus grande ville qu'Éphèse, aucune qui pût lui disputer le titre de « première » d'Asie qu'elle tenait du siège du gouvernement, de sa situation commerciale et de son activité. Cette ville était néocore de Diane, le temple de cette déesse était cher aux Éphésiens et le commerce de ses réductions en argent dans les boutiques d'objets de piété était florissant. Les ouvriers et commis de plusieurs marchands trouvaient un profit considérable à cette industrie[1]. Ce furent les naturels agents de l'émeute soulevée par Démétrius contre saint Paul, dont la prédication portait atteinte à tous ces intérêts : événement qui nous a valu le délicieux récit des *Actes*, XIX, 23-41; il semble, en le lisant, qu'on entend le tumulte des manifestants répétant pendant près de deux heures le cri de leur protestation : Vive la grande Diane d'Éphèse (v. 28 et 34)! Si le coup de Démétrius avait si bien réussi, c'est qu'assurément il avait rencontré un sentiment de profond attachement populaire à la déesse de la cité. Son temple plus que tout autre devait jouir du droit d'asile, et cet utile privilège que Tibère crut devoir limiter à cause des abus le rendait cher à toute une catégorie d'habitants.

Ce temple intéressait donc vivement la religion des Éphésiens. On a remarqué, à ce sujet, d'une façon ingénieuse et subtile, que dans sa lettre aux Éphésiens

1. On voit là un fait intéressant de dévotion païenne (*Actes*, XIX, 23-26).

(§ 9), Ignace emploie avec insistance l'image de la construction d'un temple et appelle les Éphésiens ναοφόροι et ἁγιοφόροι, ce qui, rapproché du mot ναοκόρος[1] et de l'usage de *porter* sur soi, comme un pieux « souvenir », des réductions du temple éphésien, serait comme l'écho d'une coutume locale.

La Diane d'Éphèse, très différente de l'Artémis hellénique, divinité vierge, devient, quand à l'époque syncrétiste triomphe la manie des identifications, une divinité lunaire. « La double nature orientale et hellénique de la déesse éphésienne fit que son influence s'étendit à la fois sur l'Asie Mineure et sur tout le bassin de la Méditerranée[2] ».

Le culte de Mithra[3] avait déjà pénétré en Asie Mineure sous Tibère et une inscription trahit sa présence à Smyrne vers 80 après Jésus-Christ. Pourtant, sès monuments en Asie sont rares[4], et Harnack a pu dire et que le mithriacisme était resté oriental tandis que le christianisme devenait hellénique. M. Fr. Cumont ne s'explique la chose que par l'état insuffisant des fouilles faites jusqu'ici, et ne craint point de dire que c'est par l'Asie Mineure que la religion de Mithra a pénétré en Europe[5].

1. *Actes*, XIX, 35, codex Bezae.

2. P. Paris, *Dict. Ant. G.R.*, art. *Diane*, p. 152.

3. En dehors du grand ouvrage de M. Fr. Cumont (*Textes et documents relatifs au culte de Mithra*, Bruxelles, I, 1898; IIe vol., 1898), on peut consulter du même auteur *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, 1900, VIII-84 p.; 2e éd., Paris, 1902, XVIII-189 p.) et dans le *Dict. des Ant. grecq. et rom.*, un substantiel article : *Mithra*, p. 1944-1954.

4. D'après Fr. Cumont, quatre sont sûrs (Amonium,Thyane, Tarse, Césarée); trois sont probablement mithriaques (Acmonia, Derbé, Artamada).

5. Cumont, *Textes et mon.*, I vol., p. 9-10, p. 235. Un seul monument en Phrygie, II, 91.

C'est en effet en Asie Mineure, en Phrygie, que la religion mithriaque rencontra le culte d'Attis et de la Magna Mater, et subit son influence. Elle emprunta au culte phrygien le rite du taurobole, et s'allia assez étroitement avec lui pour s'adjoindre, hors d'Asie, à lui et se faire ainsi une personnalité légale. C'est par les trafiquants syriens, qui furent souvent ses apôtres, que le mithriacisme se répandit dans le monde romain; et il lui resta, de ce contact, des vestiges de l'influence de la mythologie et de la théologie astrologiques.

Les rapports de la religion du dieu mazdéen avec le christianisme ont fait l'objet d'une controverse [1], je laisse la parole à l'historien même du culte de Mithra, M. Fr. Cumont [2] : « La propagation des deux religions avait été à peu près contemporaine et leur expansion s'était opérée dans des conditions analogues. Venues toutes deux de l'orient, elle se répandirent à la faveur des mêmes causes générales, l'unité politique et l'anarchie morale de l'empire. La diffusion de l'une et de l'autre se produisit avec une rapidité semblable...; une autre similitude entre les deux églises opposées, c'est qu'au début elles firent des prosélytes surtout dans les classes inférieures de la société [3]. Leurs adeptes formaient pareillement des conventicules secrets, étroitement unis, dont les membres se donnaient le nom de « frères [4] ». Les rites qu'ils prati-

1. Harnack, *Mission und Ausbr.*, p. 534.

2. V. Henry (*Le parsisme,* 1905 : le mithriacisme, p. 249 s.) suit M. Cumont et est d'accord avec lui au sujet de ses rapports avec le christianisme, p. 258. — Pour l'eschatologie, voir Nathan Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme... Ét. d'eschatologie comparée* (*Ann. mus. Guimet*), Leroux, 1901, VIII-447 — et du même, *R.H.R.*, 1903.

3. *Textes et Mon.*, I, 338.

4. Minutius Félix, *Oct.*, IX, c. 2.

quaient offraient de nombreuses analogies[1] : les sectateurs du dieu perse, comme les chrétiens, se purifiaient par un baptême, recevaient d'une confirmation le salut de l'âme et du corps[2], [s'aspergeaient d'eau bénite]. Comme eux aussi, ils sanctifiaient le dimanche[3]. Ils prêchaient de même une morale impérative, tenaient l'ascétisme pour méritoire, et mettaient au nombre des vertus principales l'abstinence et la continence, le renoncement et l'empire sur soi-même. Leur conception du monde et de la destinée de l'homme étaient similaires : ils admettaient les uns et les autres l'existence d'un ciel des bienheureux situé dans la région supérieure, et d'un enfer peuplé de démons, contenu dans les profondeurs de la terre; ils plaçaient aux origines de l'histoire un déluge, ils donnaient comme source à leurs traditions une révélation primitive, ils croyaient enfin à l'immortalité de l'âme, au jugement dernier et à la résurrection des morts dans la conflagration de l'univers[4]... La théologie des mystères faisait du Mithra « médiateur » l'équivalent du Logos Alexandrin. Comme lui, le Christ était le μεσίτης, l'intermédiaire entre le Père céleste et les hommes[5]... Ces similitudes frappèrent tous les esprits dans l'antiquité même[6]... » En arrivant à expliquer ces ressemblances, M. Fr. Cumont continue :

« Beaucoup de correspondances entre la doctrine mi-

1. A. Dieterich a publié un intéressant ms. égyptien sous ce titre : *Eine Mithras Liturgie*, Leipzig, x-230. M. F. Cumont a fait des réserves sur la valeur représentative du document.

2. *Texte et Mon.*, p. 319 s.

3. *Ib.*, p. 119, et 325, n. 12.

4. *Ib.*, p. 339.

5. *Ib.*, p. 340. Ce dernier rapprochement semble forcé : la ressemblance est toute superficielle.

6. *Ib.*, p. 331. — Cfr. Justin, *Dial.*, 70, 78; *Apol.*, I, 66; Tert., *De Cor.*, 15; *De prescr.*, 40.

thriaque et la foi catholique s'expliquent par la communauté de leur origine orientale[1]. Certaines idées, certaines cérémonies ont dû cependant passer de l'un des cultes dans l'autre... Il semble probable qu'on chercha à faire de la légende du héros iranien le pendant de la vie de Jésus, et que les disciples des mages voulurent opposer une adoration des bergers, une cène et une ascension mithriaques à celles des Évangiles. On compara même la roche génératrice, qui avait enfanté le génie de la lumière, avec la pierre inébranlable, emblème du Christ, sur laquelle était bâtie l'Église, et jusqu'à la grotte où le taureau avait succombé avec celle où Jésus était né à Bethléem[2].

« Par contre, les liturgies orthodoxes ou hérétiques qui se sont fixées peu à peu durant les premiers siècles de notre ère, purent chercher plus d'une inspiration dans ces mystères qui, de tous ceux des païens, offraient avec les institutions chrétiennes le plus d'affinités. Nous ignorons si le rituel des sacrements et les espérances qu'on y attachait, ont pu subir en quelque mesure l'influence des pratiques et des dogmes mazdéens. Peut-être la coutume d'invoquer le soleil trois fois chaque jour, à l'aurore, à midi et au crépuscule, a-t-elle été reproduite dans les prières quotidiennes de l'Église, et il paraît certain que la commémoration de la nativité a été placée au 25 décembre parce qu'on fêtait au solstice d'hiver le *Natalis Invicti*, la renaissance du dieu invincible[3]. En adoptant

1. Pour le baptême et les agapes par exemple.
2. P. 341.
3. Le fait de l'influence qu'eut sur le choix de cette date la coutume de célébrer à ce jour dans les cultes orientaux la renaissance de l'asrte divinisé se présente comme très probable, mais rien ne prouve que ce soit spécifiquement l'effet de l'influence mithriaque.

cette date, qui était universellement marquée par des réjouissances sacrées, l'autorité ecclésiastique purifia en quelque sorte ces usages profanes qu'elle ne pouvait supprimer.

« Le seul domaine où nous puissions constater en détail l'étendue des emprunts, est celui de l'art[1]. »

Une dissemblance de situation politique traverse l'histoire de la rivalité des deux cultes : le mithriacisme, protégé d'abord et encouragé par le pouvoir, s'évanouit de lui-même sans avoir presque subi de contradiction ; le christianisme, persécuté mais vainqueur, imposa à l'empire le respect et gagna sa protection tardive.

L'introduction du christianisme en Phrygie s'était faite dès le temps de saint Paul; toute la vallée du Lycus, les abords du mont Cadmus, Colosses, Laodicée, Hiérapolis avaient dû entendre la prédication de l'apôtre, de son disciple Epaphras ou de quelque autre. « La Phrygie fut dès lors, écrit Renan, et resta trois cents ans le pays essentiellement chrétien; là commença la profession publique du christianisme[2]. » Il y avait là une très vieille colonie juive : le nom d'ὕψιστος dans les inscriptions, l'idée du dieu « qui maintient tout » et du dieu « tout-puissant », le culte des anges, le concept de péché, le nom de Noé sur une médaille d'Apamée marquent son influence sur des individus indépendants de la synagogue; on rencontre même une dédicace θεῷ ὁσίῳ καὶ δικαίῳ[3]. En somme, cette terre était bonne pour la semence chrétienne; la Phrygie était un pays essentiellement religieux, fervent, enthousiaste. « Il

1. P. 342.
2. *Saint Paul*, p. 363. Cfr. *L'Église chrétienne*, p. 433 s.
3. Le Bas-Waddington, *Inscr.*, III, n. 1670; cfr. le n° 3817 du *C. I. G.*

est très probable, remarque Renan, que cette prompte adoption de la doctrine de Jésus tenait à la race et aux institutions religieuses antérieures du peuple phrygien. » Il en est bien quelque chose : ce coin de l'Asie est très différent du reste de la péninsule et le caractère religieux de ses habitants apparaît le même avant et après la conversion au christianisme, comme bientôt, hélas ! dans l'hérésie.

La religion phrygienne était avant tout celle de Cybèle et de son époux Attis[1]; dégagée de ses éléments d'origine thrace, elle prend en Phrygie la forme d'un mythe agraire, où Attis (la végétation) est uni à Cybèle (la terre) qui se lamente sur la mort de son amant (l'hiver). Ce culte avait des rites barbares, on y pratiquait la mutilation, l'ivresse sacrée, l'oribasie ou course dans la montagne, des excès extatiques; le dieu avait des dévotes féminines; ses fidèles avaient des espoirs infinis et croyaient à l'immortalité; le taurobole ou baptême rouge satisfaisait le besoin d'émotion religieuse, on croyait y hériter d'une nouvelle âme quasi divine et être rené à l'éternité[2]. Le mythe devint plus tard un mythe solaire. L'influence du culte d'Attis et de Cybèle s'étendit sur la Lydie[3] et jusqu'à Smyrne[4]; on l'a déjà remarqué, la religion d'Adonis est essentiellement identique.

On le voit déjà, c'est bien plutôt du tempérament religieux des Phrygiens païens que de leurs mythes qu'héritèrent les chrétiens de Phrygie : enthousiasme, prédica-

---

1. H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903, 224 p.
2. Voir l'hymne à Attis des *Philosophumena* étudiée dans W. Fraehner, *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie*, (XI-XXV) n° XV, 1875, Paris, p. 49.
3. *C. I. G.*, 3156, 3193, 3260, 3286, 3385, 3411, etc...
4. *C. I. G.*, 3137.

tion errante, vogue des prophètes et des prophétesses, ferveur pour le martyre[1] et les macérations, ce sont là des transformations d'un vieux fonds de la race, mais, remarquons-le, tout cela, c'est bientôt l'hérésie montaniste, avec sa doctrine morale excessive et ses prophétesses.

On a voulu aller plus loin dans les rapprochements, et établir l'influence sur le christianisme de ce culte « dont le dogme essentiel est la mort injuste et la résurrection d'un dieu[2] ». Il faut faire justice de cette hypothèse qui a pu séduire au point de vue de l'idée, mais qui est, au point de vue historique, certainement fausse : le mythe d'Attis n'a eu, sur le dogme chrétien et ses sources, aucune espèce d'influence, la religion phrygienne aucun retentissement dans les rites du christianisme[3]. On peut dire seulement, et je le pense sans hésitation, que Phrygiens et Syriens étaient mieux préparés que d'autres à comprendre le sacrifice de la croix; qu'ils mirent, — et saint Ignace d'une façon toute spéciale, — l'accent sur la réalité et la valeur de la passion du Sauveur; que ce furent les Syriens et les Asiates qui passèrent à la Gaule cette image forte de la représentation du salut, et qui, plus tard, imposèrent au monde grec étonné et scandalisé la dévotion au Christ crucifié, dévotion qui devait devenir une des sources les plus fécondes de la piété chrétienne.

---

1. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 434-435. Cfr. Les martyrs de Smyrne (v. *Actes Polyc.*); un des martyrs de Lyon (*lettre de l'Église de Lyon*).

2. Frazer, *The Golden Bough*, 1900², III, 197. — Salomon Reinach, *Le roi supplicié* (*Anthropologie*, XII, 1902, p. 621-627).

3. Remarquer que les chrétiens d'Asie, d'après la controverse pascale, ne tenaient point compte de la résurrection du Christ pour fixer la Pâques, mais de l'anniversaire de la Cène; qu'ils ne la faisaient point coïncider non plus avec le dimanche, jour du soleil, ce qui les aurait tentés s'ils avaient subi l'influence du culte agraire-solaire d'Attis.

## § 4. — SACERDOCES ET ASSOCIATIONS RELIGIEUSES

Dans le monde gréco-romain, le prêtre était un fonctionnaire comme un autre, élu pour une période, et choisi comme les autres en raison de ses services et de sa fortune. En Asie, il en était encore un peu ainsi dans le sacerdoce et les cultes mêmes d'origine orientale. A côté de ses classes et de curètes et de mégabyses, et des charges secondaires pour le service des jours de fête, le prêtre principal du culte de Diane d'Éphèse s'appelait ἀρχιερεύς et était, sans doute, élu pour un an[1]. Il en allait de même en Syrie : Lucien, qui décrit le temple de la déesse syrienne (n° 17-28), le caractère et l'organisation de ses galles mutilés (n° 15, 50), l'institution du nouveau galle (n° 51), les cérémonies et les fêtes, les sacrifices de chaque jour (n° 55, 47 s., 44), les associations en troupes de chanteurs et de femmes consacrées (n° 43), le vêtement blanc du prêtre qui sacrifie, nous avertit aussi que le grand prêtre était un magistrat annuel (n° 42). Il est clair qu'en dehors de ces faits mixtes qui marquent une double influence, le prêtre grec différait profondément du prêtre oriental[2] : le premier bornait sa compétence au seul sanctuaire auquel il était attaché, c'était un personnage civil jouissant d'une préséance, sa piété consistait en pratiques; le prêtre oriental, le galle par exemple[3], est un prophète, un ascète tenu à une règle commune, un abstinent, un mendiant religieux (μητραγύρτης); il porte un costume spécial qui fait une

1. *C.I.G.*, 2935; v. § *Diane d'Éphèse*, dans l'art. *Diane*. (*Dict. Ant. grec. rom.*, II), p. 149.
2. Cfr. G. Boissier, *La religion romaine*, I, p. 354 s.
3. Art. *Galles* (G. Lafaye), dans *D. A. G. R.*, p. 1455.

grande impression sur le peuple[1]; son chef, l'archigalle, est nommé à vie[2] et se revêt d'un costume du plus grand effet[3].

Au milieu des sacerdoces orientaux, l'organisation du culte de Mithra resta très originale. L'initiation était progressive et comportait sept degrés dont plusieurs étaient nommés symboliquement de noms d'animaux[4]; les trois premiers représentent une situation analogue au catéchuménat[5]; les fidèles s'appelaient « frères », à leur tête marchaient les « pères[6] » et tout un clergé[7] composé de « sacerdotes », d'« antistites », de vierges et de continents; les petites communautés vivaient de cotisations, dont la gérance était confiée à un conseil de décurions; elles avaient personnalité civile soit comme adjointes aux fidèles de Cybèle, soit à titre d'association funéraire, de « cultores solis invicti Mithrae[8] »; leurs lieux de réunion étaient des temples souterrains; les femmes ne furent jamais admises.

Le culte impérial se divisait en culte municipal, néocorat et culte provincial. Le culte municipal honorait Auguste ou l'empereur vivant[9]; en pays grecs les ἱερεῖς ou ἀρχιερεῖς sont souvent en même temps prêtres du culte provincial[10] ou de plusieurs villes à la fois, ou bien encore

---

1. Diodore, XXXVI, 13. Juvénal, VI, 511.
2. Goehler, *De Matr. Magn. ap Rom. cult.*, p. 46.
3. Juvénal, VI, 51.
4. Κόραξ, Κρύφιος, Στρατιώτης, Λέων, Πέρσης, Ἡλιοδρόμος, Πατήρ. (En Orient), Ἀετός et Ἱέραξ (S. Jérôme, *Eph.* 107, *ad haet.*; F. Cumont, *T.M.*, t. II, index, p. 534 s.).
5. *Textes et monuments*, I, p. 312.
6. *Ib.*, p. 318.
7. *Ib.*, 323.
8. *Inscript. de 137 ap. J.-C.*: *C. I. L.*, XI, 5737.
9. Beurlier, p. 168-170.
10. *C. I. G.*, 3494.

exercent tout ensemble des charges municipales[1]; leurs fonctions ont rapport aux sacrifices, aux fêtes et au soin du temple[2]; ils sont souvent nommés à vie; comme partout, ils ont droit à des honneurs, à la pourpre, à des funérailles spéciales[3]; la charge est gratuite[4]. Les cités néocores avaient des jeux spéciaux, comme aussi des prêtres spéciaux, ἀρχιερεῖς τοῦ ναοῦ[5]. Or, en Asie, le culte impérial s'exerçait surtout dans les grandes villes et dans les temples du κοινόν[6]. Il semble bien, après toutes les controverses qui ont eu lieu à ce sujet, que « presque partout le président du κοινόν était en même temps le prêtre provincial[7] », et qu'en Asie l'ἀρχιερεὺς 'Ασίας était identique à l''Ασιάρχης[8]. Ces prêtres étaient élus par « l'assemblée » parmi les plus hauts personnages; les cités riches, comme la petite ville de Tralles, avaient le coûteux honneur de le fournir plus souvent[9]; la charge était temporaire[10], généralement d'un an[11]. Comme Polycrate comptait sept évêques avant lui de sa famille, une famille pouvait compter parmi ses membres quatre générations de prêtres d'Asie[12].

Dans les religions de pays, de races ou de cité, à chaque fois que la société est tout ensemble l'église, c'est dans les assemblées publiques qu'il faut chercher l'association reli-

1. Beurlier, p. 181.
2. P. 176.
3. P. 187-188.
4. P. 188.
5. *C. I. G.*, 3190, 3484. -- Waddington, *Ins. As. Min.*, 858.
6. Beurlier, p. 181-182.
7. P. 132.
8. P. 131. Avec les preuves épigraphiques; c'est aussi l'opinion de Guiraud, Ramsay, Chapot, Lightfoot.
9. P. 142. *Strabon*, XIV, I, 42.
10. P. 145.
11. P. 147.
12. Inscr. de Thyatire, *C. I. G.*, 3495 (Beurlier, p. 141).

gieuse. Nous avons parlé plus haut de l'ἐκκλησία, de la βουλή et des gérousies; nous avons noté leur tendance à devenir des assemblées religieuses. Il n'est pas sans intérêt de noter, dans le programme idéal tracé par saint Ignace, l'image de la réunion, en une grande assemblée populaire, des Juifs et des Gentils groupés auprès de la croix, comme les citoyens se rencontraient auprès de l'enseigne qui indiquait le lieu de réunion de l'ἐκκλησία (*Sm.*, I)[1].

Les assemblées provinciales (κοινά) étaient une vieille institution grecque, l'Empire n'y avait point touché et s'était contenté d'adapter en englobant; c'étaient des états provinciaux annuels[2] où l'on s'occupait des intérêts de la province, on nommait le président (Asiarque, Syriarque), on organisait les jeux, on réglait les finances de la province, τὰ χρήματα τοῦ κοινοῦ[3].

Nous connaissons assez bien l'histoire du κοινόν d'Asie[4], un peu aussi celle de celui de Syrie[5]. Le κοινόν d'Asie se tenait d'ordinaire à Éphèse, mais sans doute dans d'autres villes de la province aussi. Le κοινόν de Syrie, Cilicie et Phénicie s'est réuni à Antioche en 86; sous Trajan, nous avons encore des médailles du κοινόν à Antioche[6].

Nous l'avons déjà remarqué, le rôle des assemblées politiques tendait à devenir de plus en plus religieux à

1. On fait ici allusion à l'usage grec d'indiquer le lieu où se tenait l'assemblée par une enseigne placée en signe de ralliement.

2. Assemblée annuelle pour l'Asie, la Bithynie, l'Achaïe; quinquennale en Galatie (Beurlier, *Le culte impérial*, p. 108-111).

3. Waddington, *Inscr. As. Min.*, 1265.

4. Monceaux, *De communi Asiae provinciae*, 1885 (th.).

5. *Le* κοινόν *de Syrie et les syriaques Artrabanès et Hérode*, E. Beurlier, 1894, dans *Revue numismatique*, p. 285 s.

6. Art. Koinon, *Dict. Ant. G. R.*, V, 848; — Eckel, *Doctr. num.*, III, 249, etc.

mesure que s'effaçait leur rôle administratif. M. E. Beurlier signale comme type la transformation du κοινόν de Lycie, assemblée dont dépendaient 23 villes envoyant respectivement un, deux ou trois délégués à l'assemblée du culte impérial[1]. Le culte de Rome et d'Auguste était en effet intimement lié à la vie provinciale. Si les divisions du culte impérial ne correspondaient pas absolument aux divisions de l'organisation provinciale[2], on l'a vu déjà, l'identité de l'Asiarque et du grand prêtre d'Asie s'impose comme un fait historique. De même, Antonin, écrivant au κοινόν d'Asie, traite de choses religieuses, quand il lui écrit au sujet des chrétiens : « Vous ancrez ces gens dans la croyance qui est la leur en les accusant d'athéisme[3]. » Cette observation, touchant l'accentuation du rôle religieux des assemblées provinciales de l'Asie Mineure, devient une thèse chez M. Monceaux, et, à l'en croire, le fait aurait eu la plus grande influence sur l'organisation de l'église chrétienne. On remarque en effet que les villes où se tiennent le κοινόν et les jeux ont des évêques[4], qu'Éphèse, « première d'Asie », fut plus tard métropole chrétienne, que sauf Thyatire les églises de l'Apocalypse (II-III) coïncident avec des villes où s'est tenu le κοινόν d'Asie[5]; on rappelle l'usage des κοινά de s'écrire[6] et la rencontre sous Marc-Aurèle des deux églises rivales.

---

1. Beurlier, *Le culte impérial,* p. 102; cfr. *C. I. G.,* 5880, et Waddington, *Ins. A. M.,* 1224.
2. Beurlier, p. 105-106.
3. D'après Méliton, dans l'Apologie à L. Vérus (v. Eus., *H. E.*, l. IV. c. XIII), et si l'authenticité substantielle défendue par Harnack (*Das Edikt des Antoninus Pius,* Leipzig, 1895) est soutenable.
4. Beurlier, tableau, p. 119.
5. Idem, p. 122.
6. Idem, p. 125.

Avant d'apprécier cette thèse, relevons l'emploi que saint Ignace fait deux fois du mot κοινόν pour signifier l'Église chrétienne : dans l'un, Ignace félicite l'évêque de Philadelphie de n'avoir point obtenu par ambition « un ministère qui regarde [l'Église] », τὴν διακονίαν τὴν εἰς τὸ κοινὸν ἀνήκουσαν[1] ; dans l'autre endroit, le sens est un peu incertain : Ignace recommande aux esclaves de ne pas désirer avec passion d'être affranchis par le κοινόν, ou sur le trésor de la communauté[2], ce qui revient au reste au même. — Notons enfin que le κοινόν se composait de délégués (σύνεδροι) élus (χειροτονεῖν) par l'ἐκκλησία : Ignace dans ces trois dernières lettres invite les communautés à réunir leur ἐκκλησία (*Sm.*, XI, 2) pour une consultation et à élire (χειροτονεῖν : *Ph.*, X, 1; *Sm.*, XI, 2; *Pol.*, VII, 2) un diacre qu'elles délégueront à Antioche; il sera chargé de présenter à la communauté d'Antioche leurs sympathiques félicitations pour son apaisement, et y faire aussi probablement œuvre plus positive, peut-être nommer le successeur de l'évêque martyr[4]; déjà les églises les plus rapprochées ont envoyé leur évêque, un prêtre ou quelque diacre (*Phil.*, X, 3).

Qu'il y ait eu une influence des institutions de la religion impériale sur l'organisation de l'Église chrétienne, on l'accordera bien, mais on ne peut pas y voir avec M. Monceaux le décalque de la hiérarchie ecclésiastique sur les cadres de l'organisation romaine[5].

---

1. *Phil*, I.
2. *Pol.*, IV, 3.
3. Guiraud, *Les assemblées provinciales dans l'Emp. rom.*, p. 65-69. — Beurlier, *Le culte impérial*, p. 108.
4. La mission proposée est en effet en relation avec l'incidente conditionnelle : « Si je dois par mon martyre parvenir à Dieu » (*Pol.*, VII, 1).
5. *De communi Asiae*, p. 117.

M. Duchesne avait déjà remarqué que les chrétiens ne pouvaient avoir été chercher des modèles dans des institutions exécrées[1]; MM. Beurlier et Kourat-Lubeck notent avec plus de nuance que l'imitation des cadres a dû se faire sous l'influence des idées, non pas par modèle mais par contrepoids[2]. La remarque de M. V. Chapot me semble plus importante encore, — il y a toujours avantage à voir les choses dans le temps, et cela avec le plus de précision possible; — les assemblées entre églises n'existent pas au IIe siècle : les sept églises de l'Apocalypse sauf Thyatire sont bien néocores, mais trois sur six le sont postérieurement. Il n'y eut donc pas d'imitation consciente et systématique, mais des coïncidences; le culte impérial comme le christianisme utilisa des cadres préexistants, déjà éprouvés par le temps. Le culte impérial fut le grand rival, mais en Asie, il le fut avec assez de libéralisme pour que le christianisme y restât loyal serviteur de la cité, prêt à collaborer avec le pouvoir comme les vieilles assemblées de cette province grecque l'avaient fait avec l'empire.

Il y avait aussi les associations funéraires, qui, autorisées des le Ier siècle, devinrent bientôt des groupements religieux et eurent une grande fortune au IIe siècle[3]. C'étaient des assurances mutuelles funéraires, qui groupaient les petites gens; la caisse était alimentée par les cotisations. Nous savons comment se formaient ces sortes de collèges par une constitution du temps d'Hadrien (136), et aussi comment ils se dissolvaient par une affiche d'un certain

---

1. *Origines du culte*, 1898[2], p. 10, 19.
2. Beurlier, *Le culte impérial*, p. 317.
3. *Dict. ant. G. R.*, art. *Funus*, p. 1402.

Artémidore, datée de l'an 167[1]; on pouvait se réunir une fois par mois pour les affaires et à volonté pour des motifs religieux[2]. Nous connaissons de nombreuses associations ouvrières en Asie[3], il est probable que les associations funéraires y existaient pareillement. Les chrétiens durent en profiter : c'était une organisation matérielle très heureuse, il n'y manquait qu'une idée et un sentiment puissant de solidarité humaine et religieuse.

---

## SECTION DEUXIÈME

### CIRCONSTANCES POLITIQUES



### § 1. — SITUATION JURIDIQUE DU CHRISTIANISME (TRAJAN, HADRIEN).

Il n'est guère possible d'éclairer la situation légale du christianisme sous Trajan[4] par des faits ou documents qui représenteraient la situation antérieure et la législation en vigueur avant lui. Si la date de la Iª Petri pouvait être établie avec précision et certitude, elle fournirait sans doute une indication de grande valeur[5], mais en attendant, on ne peut guère en faire état; l'Apocalypse ne nous

---

1. Orelli, 6086, d'après G. Boissier, *La rel. rom.*, p. 274.
2. *C. I. L.*, III, 924; *ib.*, p. 277.
3. *C. I. G.*, 3134, 3192, 3304, 3408, 3422, 3460, 3485, 3495, 3496, 3497-3499, 3504-3639, 3858 c, 3924, 4340, 4340 g, 4346 : d'après Renan, *Saint Paul*, p. 354-355, note.
4. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, Paris, 1906, ch. VIII, le christianisme et la légalité, p. 96 s. R. Knopf, *Das nachapostotiche Zeitalter*, Tübingen, 1905, 3 a. *Der Staat und die Christen*, p. 83-105.
5. *Iª Petr.*, IV, 15; voir Duchesne, p. 107.

donne pas de renseignement plus sûr. « Avant Trajan, écrit Mgr Duchesne, on compte ordinairement deux persécutions, celle de Néron et celle de Domitien. Mais les faits que l'on rapporte à ces persécutions, les supplices des chrétiens de Rome, faussement chargés de l'incendie de l'année 64, et la mort d'un certain nombre de personnes de rang élevé que Domitien fit disparaître sous prétexte d'athéisme, sont des faits un peu particuliers, qui s'expliqueraient aisément en dehors de toute prohibition officielle du christianisme [1]. »

Pour Trajan lui-même les appréciations sont très différentes. Au regard des Pères du IIe siècle, Trajan est plutôt un pacificateur[2]; s'il ne révoque pas les édits, il ne presse pas leur application. Pour les plus récents critiques, Trajan est un persécuteur systématique du christianisme; le premier véritable édit contre les chrétiens est de sa main; à partir de son règne, les chrétiens sont distingués des Juifs, et tandis qu'on tolère encore la religion nationale de ces derniers après la ruine de leur nation, le christianisme est déclaré illicite. — En réalité, la distinction du christianisme et du judaïsme était désormais inévitable comme à l'origine leur confusion; pourtant, elle n'est pas l'œuvre de Trajan; bien avant lui Tacite [3] et Suétone [4] ont remarqué la religion nouvelle, éclose au sein du judaïsme; les Juifs n'ont point tardé à se désolidariser d'avec elle, et les chrétiens ont vite marqué leur indépendance de rites et d'organisation.

1. *Ib.*
2. Méliton dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, n. 10; cf. Tertullien, *Apol.*, v; Lactance, *De morte Persec.*, 3, 4; Eusèbe, *H. E.*, III, 32-33.
3. Tacite, *Annales*.
4. Suétone, *Nero*, 16.

Quant à l'attitude même de Trajan, il faut remarquer que si trois faits de martyre se rattachent à son règne, un seul a une portée générale et engage la responsabilité de l'empereur ; pour Siméon de Jérusalem et Ignace d'Antioche [1], nous avons affaire à une émeute populaire ou à quelque incident local; les martyres de Bithynie seuls sont en mesure de nous renseigner sur la véritable responsabilité de Trajan.

Voici, telle qu'il nous est permis de la décrire d'après la correspondance échangée entre Pline et Trajan [2], la procédure suivie en Bithynie contre les chrétiens :

Pline ne connaissait pas ces sortes d'affaires et s'excuse de n'être pas au courant de la procédure en usage [3]. Il se pose donc une question préjudicielle : peut-il être question de repentir pour un chrétien, et cela change-t-il la situation qu'il déclare ne l'être plus [4]; ou encore, ce qui revient au même, *le nom seul*, indépendamment de tout crime, mérite-t-il d'être puni, ou bien est-ce à cause des crimes que ce nom cache qu'il est défendu d'être chrétien [5]?

Voici au reste la conduite que le proconsul déclare avoir suivie jusqu'alors : il ne s'est pas contenté de témoignages,

---

1. S'il fallait croire le chroniqueur Jean Malalas (*Chron.*, XI, éd. Bonn, p. 269), il y aurait eu sous Trajan une grande persécution (διωγμὸς μέγας) et cet empereur aurait eu un rôle personnel dans l'affaire d'Ignace, ἐμαρτύρησεν δὲ ἐπὶ αὐτοῦ τότε ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀντιοχείας· ἠγανάκτησε γὰρ κατ' αὐτοῦ, ὅτι ἐλοιδόρει αὐτόν. Malalas reporte au même séjour de Trajan à Antioche la torture et le supplice de plusieurs femmes chrétiennes. Il avait noté au reste l'ordre donné par Trajan de cesser les massacres des chrétiens et le relâche qui s'en était suivi (καὶ ἐγένετο ἔνδοσις μικρὰ τοῖς χριστιανοῖς).

2. Pline, *Lettres*, l. X, lett. 97 et 98 (*Bibl. latin.*, XII, 713 s., ou Light., t. I, p. 50 s.

3. Light., p. 51, l. 3.

4. *Ib.*, l. 7.

5. *Ib.*, l. 8.

il a interrogé les chrétiens en personne, et a posé à chacun, s'il avouait d'abord, à trois reprises les mêmes questions [1].

1° Ceux qui ont persévéré dans leur attachement au Christ malgré les menaces du légat ont été envoyés au supplice, à défaut d'autre crime, pour leur désobéissance et leur obstination irréductible [2].

2° Les citoyens romains ont été dirigés sur Rome [3].

3° Des citoyens dénoncés anonymement ont été relâchés, après avoir fourni la preuve qu'ils étaient objet d'une calomnie [4].

4° Ceux qui ont déclaré n'être plus chrétiens, — quelques-uns déjà depuis longtemps, — ont dû également faire acte de religion impériale, sacrifier à l'image de l'empereur et aux dieux.

5° Enfin deux esclaves ou diaconesses (ministrae) ont été mises à la question.

A cette législation provisoire, Trajan ne répond guère qu'en approuvant [5]; au reste, il ne veut pas imposer de procédure uniforme [6]. On connaît la formule qui irritait si fort Tertullien [7] : « Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt [8]. » Il restait aux accusés à faire preuve de religion romaine. La dénonciation anonyme

1. *Ib.*, l. 10 et 11.
2. *Ib.*, l. 11, 12, 13.
3. *Ib.*, p. 50, l. 14.
4. *Ib.*, p. 50, l. 16-51 s.
5. *Ib.*, p. 53, l. 16-17.
6. *Ib.*, p. 54, l. 1.
7. Tertullien, *Ap.*, 2 : « O sententiam necessitate confusam. Negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes. Parcit et saevit. Dissimulat et animadvertit. Quid temetipsam, censura, circumvenis? Si damnas, cur non inquiris? Si non inquiris, cur non absolvis? » Tertullien suit de près le texte de Pline et en est un sûr garant.
8. *Ib.*, l. 2.

était repoussée comme de nulle valeur, et comme une chose honteuse très éloignée des progrès des idées morales [1].

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que les chrétiens de Bithynie déclaraient au représentant du pouvoir avoir cessé de se réunir depuis la promulgation de la loi de Trajan sur les hétairies. C'est en politique que Trajan interdisait les clubs, et sa politique nous apparaît très ferme sur ce point : ici, il refuse de laisser se constituer une association de pompiers en collège, de peur de voir se former un club (une hétairie)[2] ; là, il restreint pour la ville alliée d'Amise le droit d'association, en réponse à une demande en autorisation d'éranes, tant il craint « turbas et illicitos coetus [3] ». Il est donc possible que ces lois de police générale aient été appliquées contre les chrétiens, mais la persécution ou la suppression de la liberté qui s'en fût suivie eût été peu de chose. De lois proprement religieuses, destinées à interdire la profession du christianisme, non plus, ni Trajan n'en fit, ni avant lui il n'en existait [4]. Il

1 *Ib.*, 5-7.
2. Pline, *Epit.*, X, 33 et 34 (*Bibl. lat.*, XII, p. 697).
3. *Ib.*, 93-94 (*Ib.*, p. 712).
4. Cette thèse a été soutenue par Ed. Le Blant, *Les persécutions et les martyrs*, Paris, 1893. Elle a été établie scientifiquement par Mommsen (*Roemischer Strafrecht*, 1890) et adoptée par F. Angar (*Frau in roemischen Christenprocess.*, *T. U.*, n. s., XIII, 1905, p. 66) et G. Boissier (*Fin du Paganisme*, t. I, app. 4). — De Rossi s'en était écarté (*Bulletino d'Arch. Cristiana*, 1867); P. Allard suivit Rossi (*Hist. des Persécutions*, t. III, 1903³); en ces derniers temps, A. d'Alès (*Théologie de Tertullien*, 1905, p. 381-388, p. 404 s.) et surtout C. Callewaert (*Revue d'Hist. Eccl.*, Louvain, 1901, t. II, p. 791 s.; 1902, t. III, p. 9; *Revue des Quest. histor.*, 1903, t. LXXIV, p. 28-55; 1904, t. LXXVI, p. 5-28) ont donné des études critiques de la question dans le sens opposé à celui de Mommsen. Leurs raisons ne me paraissent pas probantes : la dénomination technique du crime de christianisme prouve seulement qu'en fait la condamnation pour exercice de religion non autorisée et pour refus d'acte de religion

n'était point besoin de rescrit; dès lors que le christianisme apparaissait distinct du judaïsme, il était illicite, puisqu'il n'était pas autorisé [1]. Le « non licet esse christianos » était bien une réalité, plus grave même qu'une loi du sénat ou qu'un rescrit impérial; il représentait un état, un principe qui s'imposait au législateur comme au pouvoir exécutif. Un empereur bienveillant ne pouvait qu'écarter les abus de procédure, que reduire au minimum les actions judiciaires ; il ne pouvait que dire : « conquirendi non sunt », mais il ne pouvait pas ne point dire « si deferantur et arguantur, puniendi sunt [2] ». Tertullien s'indigne et ne comprend rien à cette politique; la politique n'avait en effet rien à faire avec son implacable logique. La persécution religieuse est toujours odieuse; autoriser l'usage de la violence contre les consciences nous apparaît une honte; le scepticisme de Trajan en semblable matière nous déplaît, mais l'Église n'eut pas trop à s'en plaindre. « Partiellement et dans certaines villes, le soulèvement des populations excita la persécution [3]. » Hégésippe peut cependant parler de « la paix profonde dont l'Église entière jouissait alors [4] ».

impériale n'était prononcée que contre les Chrétiens, et que l'opinion, maîtresse en matière de délit religieux, ne faisait par suite qu'une même chose du crime de lèse-majesté et de l'attachement au christianisme ; le témoignage de Tertullien parlant d'une loi de Néron prohibant le christianisme sous la forme *non licet esse* [*christianos*] ne mérite peut-être pas plus de crédit quand il s'agit de la situation de droit de la religion chrétienne et non de la situation de fait des chrétiens que son allusion à une tentative de Tibère pour introduire le Christ dans le panthéon romain.

1. Harnack, *Mission*, p. 342 s. C'est bien ainsi que l'entend Tertullien dans l'*Apolog.*, 5, où il prétend que les meilleurs princes ont été aussi les plus bienveillants à l'égard des chrétiens.

2. Tertullien, *Apol.*, 5 : « Quas [leges] Trajanus ex parte frustratus est, vetando inquiri christianos. »

3. Eusèbe, *H. E.*, III, 32, n° 1.

4. *Ib.*, 32, n° 6.

Le premier historien de l'Église, dont le bon sens et la sagesse sont si opposés aux façons de voir de Tertullien et représentent infiniment mieux les véritables intérêts de l'Église, ajoute, après avoir rapporté la réponse de Trajan au légat de Bithynie : « C'est ainsi, en quelque sorte, que la menace de la persécution, qui était si forte, s'éteignit[1]. » Les mots qui suivent marquent bien la vraie source des souffrances pour la communauté chrétienne : « Il restait cependant encore bien des prétextes et non des moindres à ceux qui nous voulaient du mal. Soit qu'elles fussent causées par les populations, soit qu'elles fussent l'œuvre des fonctionnaires locaux qui nous dressaient des embûches, les persécutions partielles se rallumèrent dans les provinces, malgré l'absence de poursuites officielles, et beaucoup de fidèles endurèrent des martyres variés. »

C'est, presque certainement, dans ces circonstances politiques que saint Ignace, évêque d'Antioche, fut condamné et dirigé sur Rome à destination des jeux du cirque. Le fait ne nous intéresse qu'autant qu'il représente l'état de l'Église dans le monde romain et la situation juridique des chrétiens. Toutefois, parce qu'on a supposé qu'il faille reculer le martyre d'Ignace jusqu'au temps d'Hadrien, et parce qu'un document de cette époque peut aussi nous éclairer sur l'état des années précédentes, il a semblé utile de dire un mot du rescrit à Minucius Fundanus.

Le rescrit d'Hadrien à Minucius Fundanus est un document de grand intérêt, mais il présente quelques difficultés. Tout d'abord il paraît bien, malgré ce qu'en pensait Lightfoot[2], que nous ne possédons pas le texte latin origi-

1. *Ib.*, 33, n° 2.
2. I, p. 476 s.

nal; Eusèbe l'avait traduit en grec sur le texte de Justin (I *Ap.*, 69), mais le seul manuscrit de l'*Apologie* qui nous reste ne contient, au lieu du texte d'Hadrien, que la version d'Eusèbe; le texte de Rufin, en dépit de sa forme latine correcte, a toute chance de n'être pas original. Voici la traduction du texte d'Eusèbe[1] :

« J'ai reçu une lettre que m'a écrite le clarissime Sérénius Granianus dont tu es le successeur. L'affaire qu'il me proposait m'a semblé mériter examen, de peur que les hommes ne soient inquiétés, et les dénonciateurs favorisés dans leur mauvaise besogne[2]. Si donc les habitants de la province peuvent ouvertement soutenir leur requête contre les chrétiens, de façon que la chose soit plaidée devant le tribunal, qu'ils se servent de ce seul moyen et non pas d'acclamations ni de cris. Il est en effet préférable de beaucoup, si quelqu'un veut porter une accusation, que tu en connaisses toi-même. (3) Ceci étant, si quelqu'un les accuse et *montre qu'ils ont fait quelque chose* contre les lois, statue selon la gravité de la faute. Mais par Hercule, si quelqu'un allègue cela par délation, retiens cette mauvaise action et aie soin qu'elle soit punie. »

« Il semble clair, écrit M. C. Callewaert[2], que le rescrit ne cherche pas à modifier la base juridique des poursuites; il ignore les poursuites par mesure de police. L'acte impérial n'a d'autre but que de sanctionner la jurisprudence inaugurée par Trajan, en précisant et urgeant certaines formalités de procédure, afin de sauvegarder l'ordre public et d'arrêter les abus qu'on avait signalés. L'intro-

---

1. *H. E.*, l. IV, c. IX.
2. *Le rescrit d'Hadrien à M. Fundanus* (*Rev. d'hist. et litt. rel.*, 1903, p. 52 s., p. 174).

duction du procès ne peut se faire tumultueusement et à grands cris, mais par un acte d'accusation individuel et régulier. Les griefs doivent être juridiques et prouvés pour que la sentence soit bien motivée; enfin les accusateurs calomnieux seront punis sévèrement. » Les mots suivants du même auteur ne semblent pas aussi heureux : « [Le rescrit] suppose clairement l'existence de lois pénales qu'on peut invoquer et appliquer judiciairement contre les chrétiens. Si auparavant, les chrétiens pouvaient être condamnés « propter solum nomen, etiamsi flagitiis careant[2] », ils peuvent l'être tout aussi bien depuis la réponse d'Hadrien. » On n'a pas de raison de croire qu'il existât de lois d'exception, l'empereur ne vise que le droit commun, les lois contre les assemblées illicites et contre les religions non autorisées; le texte me paraît clair en ce sens : « Si quelqu'un les accuse et montre qu'ils ont fait quelque chose contre les lois (καὶ δείκνυσίν τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας), statue selon la gravité de la faute. » Si « le nom seul » était la faute, on ne voit pas bien comment cette faute pourrait comporter divers degrés de gravité.

Ni le rescrit de Trajan ni celui d'Hadrien ne sont des lois, ils ne se réfèrent ni l'un ni l'autre à une loi spéciale; les pouvoirs n'ont point toujours besoin de loi d'exception pour persécuter une catégorie religieuse de citoyens, ils trouvent assez d'armes dans la légalité existante pour tourmenter ceux qu'ils veulent; mais aussi, la politique peut

1. C'est la question de Pline; en attendant la réponse de Trajan, il n'avait condamné que pour refus d'honorer les empereurs, et Trajan l'en approuve.

2. La formule ἐπὶ μόνῳ ὀνόματι correspond à l'aspect plutôt historique que juridique d'un état postérieur. Justin, *I Ap.*, IV; Athénagore, *Suppl.* I, 2.

laisser tomber hors d'usage des lois et même des systèmes de lois, sans rien changer à son code. Trajan nous avertit lui-même qu'il ne veut point établir de procédure uniforme; les deux lettres de Trajan et d'Hadrien nous montrent des interventions du pouvoir impérial relativement pacificatrices.

« Dans l'Apologie qu'il adressa vers 170 à M.-Aurèle, Méliton retrace à grands traits l'histoire des persécutions. Il fait remarquer que l'effet durable de mesures persécutrices de Néron et de Domitien doit être attribué principalement à la crédulité de la foule, excitée par les calomnies. « Mais, « ajoute-t-il, vos pieux parents ont corrigé cette igno- « rance : par de nombreux écrits ils ont réprimé ceux qui « excitaient des troubles à propos des chrétiens. Ainsi, il « est établi que votre grand-père Hadrien a envoyé plu- « sieurs lettres et à d'autres et à Fundanus, proconsul « d'Asie. Votre père de même, au temps où vous admi- « nistriez tout avec lui, écrivit aux villes pour défendre « d'exciter des tumultes contre nous. Ainsi a-t-il écrit aux « Larissiens, aux Thessaloniciens et à tous les Grecs. »

« Il y aurait donc eu une série de lettres similaires destinées à continuer et à urger partout la politique tracée dans le rescrit d'Hadrien au proconsul d'Asie.

« De Trajan à Marc-Aurèle la jurisprudence antichrétienne n'a pas subi de changement notable[1]. » En voici le principe : « Les chrétiens ne peuvent pas être poursuivis d'office; le juge doit considérer comme non avenues non seulement les délations anonymes, mais encore les accusations irrégulières et tumultueuses de la foule ameutée; toute dénonciation régulière doit être examinée avec soin;

1. Callewaert, *R. H. L. R.*, 903, p. 188.

*si l'inculpé est convaincu d'être chrétien, il sera condamné à la peine capitale; s'il apostasie, il sera acquitté; et si l'accusation était calomnieuse, le calomniateur sera puni*[1]. »

*
* *

Telle était la situation juridique du christianisme : il n'y avait point sans doute de procédure partout identique, mais il est juste de remarquer que les deux rescrits des empereurs visent également les affaires d'Asie. En fait, sous Trajan, saint Siméon de Jérusalem est, au dire d'Hégésippe, dénoncé par des hérétiques, très probablement judaïsants [2]. Pour saint Ignace nous ne savons rien de certain; les juifs étaient nombreux à Antioche[3], et ce furent toujours les plus haineux dénonciateurs des chrétiens[4]; il se peut qu'Ignace ait été leur victime, il était né gentil, et il apparaît très fermement antijudéo-chrétien. Il est probable aussi que les troubles que le martyr signale comme existant dans sa communauté avaient quelque rapport avec sa condamnation, mais le lien précis vous échappe.

La condamnation d'Ignace, comme ce long voyage infligé au martyr avant de l'exhiber dans l'amphithéâtre et de l'exposer aux fauves, ont paru à plusieurs critiques peu vraisemblables. L'existence des lettres avant la fin du IIe siècle serait une suffisante présomption en faveur du fait historique [5], mais nous sommes précisément renseignés sur

1. Callewaert, *R. H. L. R.*, 1903, p. 188-189.
2. Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. 32, n. 6.
3. Harnack, *Mission*, p. 5, n. 2.
4. *Ib.*, p. 31, 40 s., 342.
5. Comme le reconnaît Renan, *Les Évangiles*, p. 486.

l'usage de faits semblables; un passage de Pline le jeune[1] nous avertit au reste de la conception morale qu'on s'en faisait. Dion Cassius[2] donne des chiffres précis de fauves réservés et de gladiateurs préparés pour le cirque à destination du triomphe Dace de l'année 106; le fait même du recrutement dans les provinces de criminels transférés à Rome pour servir de divertissement au peuple romain, est attesté par un passage du juriste Modestinus écrit sous le règne d'Alexandre Sévère (*Digest.*, XLVIII, 19, 31). Ainsi donc, les idées morales courantes, l'usage, le droit mettent le récit de la fin de saint Ignace dans un milieu historique parfaitement homogène[3].

Ignace n'eut pas affaire, comme Polycarpe, avec la police locale, l'irénarque, ses διωγμῖται et ses ἱππεῖς, façons de soldats[4] portant des bâtons ou des armes spéciales (*Act. Pol.*, VII, 1). Il fut dirigé vers Rome à travers l'Asie sous la garde d'une escorte (τάγμα) de dix soldats romains (φρουρῶν), probablement en compagnie d'autres condamnés. Il ne faut pas imaginer un cercle de soldats autour du martyr étreignant sa liberté d'action et ne lui laissant de repos ni jour ni nuit. Nous pouvons croire que cette sorte de captivité était large : Ignace atteste lui-même qu'il gagna assez de bienveillance[5] pour pouvoir recevoir librement les fidèles et les ministres qui lui étaient délégués par les églises, et pour écrire des lettres[6]; s'il ne put avoir

1. *Paneg.*, 33-34.
2. LXVIII, 15.
3. Lightfoot, I, 354, Historical and geographical circumstances.
4. *Am. Marcel.*, XXVII, § 9, 6-7, « Semiermes ».
5. Par les moyens d'usage. *Rom.*, V. Cfr. *Apost. const.*, V, 1; *Act. Perp. Felicit.*
6. Les allusions de Lucien (*Peregr.*) n'évoquent pas l'idée d'une étroite captivité.

une correspondance plus étendue (*Pol.*, VIII, 1), s'il eut à se plaindre de ses gardiens [1], n'était-ce pas la nécessaire souffrance d'un condamné et d'un martyr ?

## § 2. — LE MARTYRE ; LE CHRISTIANISME ET LE POUVOIR.

Le martyre est un fait marquant dans l'histoire du christianisme primitif; il a été une expression sincère de son esprit et de sa force; il a eu aussi une influence assez remarquable sur les âmes pour que l'on dise ici un mot de l'idée que s'en faisaient les chrétiens ou plutôt des sentiments qu'il évoquait en eux.

« Mourir pour Dieu! » Telle est l'expression de cette idée. Il est incontestable qu'une formule comme celle-là devait avoir une puissance enchanteresse sur l'âme enthousiaste des ascètes d'orient. Mais il importe de bien remarquer que cette joie de mourir est en rapport immédiat avec l'espérance du souverain bien, — la lettre d'Ignace aux Romains en fournit la meilleure preuve[3]; — que le christianisme orienta d'abord et laissa pour toujours fixés ses regards vers une autre vie; que cette passion de la mort est un amour positif, un grand désir d'être uni à Dieu [4]. C'est aussi pourquoi un Grec, étant donné ses croyances et ses idées morales, dans la mesure même de sa culture intellectuelle et de sa délicatesse d'âme, se trouvait plus

1. *Rom.*, v, 1 : ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ, διὰ γῆς καὶ θαλάσσης, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, δεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, ὅ ἐστιν στρατιωτικὸν τάγμα· οἳ καὶ εὐεργετούμενοι χείρους γίνονται· ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι.

2. Ignace, *Rom.*, IV, 1.

3. Cf. aussi *Ephes.*, XX, 2.

4. « Cupio dissolvi et esse cum Christo », saint Paul.

éloigné de comprendre et surtout d'admirer ce désir de la mort violente avant le temps. Lucien raille ces gens qui « se croient immortels et méprisent la mort », il n'a pas assez de mépris moral pour ce qui lui semble une défaillance vulgaire, il confond dans le même anathème chrétiens et épicuriens[1]. Epictète de même parle avec pitié de la folie des galiléens[2].

Cet attrait de la souffrance restait un des secrets du christianisme. L'auteur de la *Iª Petri* invite les fidèles à se réjouir d' « avoir part aux souffrances du Christ » et d' « être punis comme chrétiens[3] ». La lettre à Diognète trahit sur ce sujet des sentiments de douceur et de paix : « Ils aiment tout le monde et sont haïs de tous ; ils pardonnent et on les condamne ; on leur donne la mort et ils donnent la vie[4]. » Saint Justin souligne dans le martyre la fierté de la foi : « Qu'on nous frappe du glaive, qu'on nous crucifie, qu'on nous livre aux bêtes, aux flammes, à toutes les autres tortures : on ne peut nous empêcher de confesser le nom de Jésus-Christ[5]. » La grandeur morale et la force d'âme des martyrs sont encore mieux mises en relief dans l'*Octavius* : « Quam pulchrum spectaculum Deo, cum christianus cum dolore congreditur, cum adversum minas et supplicia et tormenta componitur, cum strepitum mortis et horrorem carnificis inridens inculcat, cum libertatem suam adversus reges et principes erigit... et pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas, inspirata patientia doloris, inludunt. » Sans aucun doute,

1. *Alexand.*, 38 : ἔξω Χριστιανούς, ἔξω Ἐπικουρείους !
2. *Arrian. Diss.*, IV, 7, 6.
3. *Iª Petri*, IV, 13 s.
4. *Ep. à Diognète*, c. V, 11, 2.
5. *Dial.*, n. 110.

il a pu y avoir ici ou là des excès de ferveur venant du tempérament exalté des orientaux; les phrygiens convertis au christianisme furent tout naturellement des candidats au martyre, des catéchumènes se préparant au baptême du sang. Lucien parle de nombreux faits de chrétiens se livrant eux-mêmes au pouvoir[1]; un fait nous est connu par la lettre de l'église de Smyrne, mais il convient de remarquer que cette conduite est durement jugée et que les chrétiens virent dans une défaillance de la dernière heure la punition d'une témérité tout à fait contraire à l'esprit de l'Évangile[2].

Les lettres de saint Ignace aux églises d'Asie reflètent le calme d'une grande âme; s'il parle de ses chaînes[3], de son désir aimant de la souffrance[4], s'il se donne comme un prisonnier condamné « pour le nom chrétien et l'espérance chrétienne[5] », s'il indique même son désir de trouver Dieu dans la mort[6], les allusions sont discrètes et le ton modéré.

Le transport qui anime la lettre aux Romains a éveillé chez les chrétiens du IIe siècle un sentiment de profonde et féconde admiration; on ne peut relire cette épître sans se sentir ému par la foi sincère qu'elle exprime et le grand amour du Christ qui s'y révèle; ces pages, les plus belles de la première littérature chrétienne, expriment la mâle et généreuse passion qu'un cœur ardent peut puiser dans la considération de Jésus crucifié. Le ton enthousiaste s'explique assez par le fait des circonstances ; on se doit de n'abor-

---

1. *De morte Peregrini*, 13: ἑκόντες αὑτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί.
2. *Mart. Polyc.*, IV : οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προδιδόντας ἑαυτούς, ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον.
3. *Mg.*, I, 1; *Sm.*, X, 2; XI, 1; *Tr.*, XII, 2.
4. *Tr.*, IV, 2.
5. *Ep.*, I, 2; III, 1.
6. *Sm.*, 4 : ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς θεοῦ, μεταξὺ θηρίων μεταξὺ θεοῦ.

der un texte de ce genre qu'avec un respect religieux des sentiments qui l'ont inspiré ; n'oublions pas, en effet, qu'il faut une âme religieuse pour entendre la religion; le saint martyr l'insinuait par ces mots : εἴ τις αὐτὸν ('I. X.) ἐν ἑαυτῷ ἔχει, νοησάτω, ὃ θέλω, καὶ συμπαθείτω μοι, εἰδὼς τὰ συνέχοντά με [1].

Le *fait* apparaît clairement, la lettre entière exprime un *désir ardent du martyre :* Ignace s'y croit un droit, c'est son héritage, sa part, τὸν κλῆρόν μου [2]; l'autel est prêt, il n'a plus qu'à verser son sang en libation devant Dieu [3]; il est lui-même la victime [4], il veut mourir pour Dieu [5]; il souhaite qu'il ne reste rien de lui en ce monde [6]; il appelle le moment où il deviendra la pâture des fauves, et il prétend bien leur faire violence si elles voulaient l'épargner [7]; ce qui lui importe, c'est de n'être pas délivré [8]; Ignace méprise le monde et ses charmes [9], il veut imiter les souffrances de son Dieu [10], il a comme un violent amour de la mort, ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν [11].

L'*idée*, c'est d'être uni à Dieu et au Christ : le martyr a besoin de Dieu [12], il attend de la mort le bonheur de parvenir à lui [13], d'atteindre Jésus-Christ [14]; ce qu'il veut, c'est le pain de Dieu, la chair de Jésus-Christ, et le breuvage de son sang, enivrant de pur amour [15]; il prétend devenir λόγος θεοῦ [16], disparaître en Dieu comme le soleil à l'horizon pour trouver une nouvelle vie, tel le soleil levant [17]; il souhaite qu'on le laisse gagner la pure lumière [18]; ce qu'il espère, c'est l'affranchissement par Jésus-Christ, la vraie liberté « en lui [19] » ; en un mot, « la vie » trouvée dans la mort [20].

---

1. *Rom.*, VI, 3. — 2. I, 2. — 3. II, 2, σπονδισθῆναι θεῷ. — 4. IV, 2, θεῷ θυσία. — 5. IV, 1. — 6. IV, 2. — 7. V, 2. — 8. V, 3. — 9. VI, 1; VII, 3. — 10. VI, 3. — 11. VII, 2. — 12. VI, 2. — 13. I, 2; II, 1; IV, 1. — 14. V, 3, deux fois. — 15. VII, 3. — 16. II, 1. — 17. II, 2. — 18. VI, 2. — 19. IV, 3. — 20. VI, 2.

Le christianisme de saint Ignace est tout entier orienté vers l'au-delà : on ne devient chrétien, à son sens, fidèle, disciple, un homme véritable, que par la mort [1].

La force qui anime le cœur du martyr, le secret de tant d'ardeur, c'est l'amour de Jésus-Christ. « Il me semble bon de mourir pour Jésus-Christ, meilleur que de commander au monde entier; c'est lui que je cherche, celui qui est mort pour nous; c'est lui que je veux, celui qui est ressuscité à cause de nous. Voilà le tourment de mon âme. Épargnez-moi, ô frères, ne m'empêchez pas de saisir la vie, ne veuillez pas me laisser dans la mort [2]. » « Je veux avec passion la mort, mon amour est crucifié; il n'y a en moi aucun désir brûlant du monde, mais une source vivifiante qui parle en moi et me dit dans l'intime : Là-haut près du Père [3]! »

A la simple lecture du testament du martyr, on remarque un fait très intéressant : cette joie de mourir pour une grande cause n'est pas unie à la haine du pouvoir; pas un mot dans saint Ignace ne reflète un pareil sentiment. — Trois faits commandent l'évolution de l'attitude politique des chrétiens. La haine politique des Juifs pour les Romains gagne la communauté chrétienne: nous avons les âpres malédictions de l'Apocalypse. La dissociation du christianisme et du judaïsme rapproche l'hellénisme et la religion de Jésus, et crée entre eux des sympathies. La chute de la puissance juive libère le christianisme d'une solidarité tyrannique [4].

Un historien a dit : « Se sentant isolé du monde païen, le nouveau converti ne se partage pas et se livre à sa

---

1. III, 2; IV, 1; V, 3; VI, 2. — 2. VI, 1 et 3. — 3. VII, 2.
4. Harnack, *Mission*, p. 189[1].

communauté, renonçant à être un citoyen »[1]; on explique rait par là les diffamations dont Tacite se fait l'écho[2], et dont sont témoins les Apologètes. Je ne crois pas que cette considération soit bien exacte pour l'Asie Mineure. La *Prima Petri*[3] marque un grand respect de l'autorité. Si Polycarpe refuse de se justifier devant l'ἐκκλησία, c'est qu'alors elle n'apparaît plus comme une ἀρχή légitime, car il s'écrie : « J'ai appris à respecter comme il convient les ἀρχαί établies par Dieu[4]. » M. V. Chapot a remarqué avec justesse le zèle municipal et le loyalisme des chrétiens d'Asie[5]; certains des faits qu'il relève sont postérieurs, mais tous marquent un esprit d'attitudes conciliatrices. Au reste, on était dans un pays de culture grecque; les chefs de la hiérarchie furent souvent des hommes distingués et des lettrés. Bientôt Méliton déroulera devant les yeux des empereurs le plan idéal d'une collaboration loyale des forces sociales du christianisme avec le pouvoir impérial.

## § 3. — EXPANSION DU CHRISTIANISME.

Après avoir dégagé de l'histoire la situation juridique du christianisme au temps de Trajan, on a examiné en re-

1. Dobschütz, *Die Urgemeinde.*
2. *Ann.*, XV, 44.
3. II, 13 s. Indépendamment de la question d'origine, il est sûr que la *Iª Petri* s'adresse aux chrétiens d'Asie; il ne semble donc pas arbitraire de supposer entre l'auteur et les destinataires une certaine communauté d'idées et de situation.
4. *Mart. Polyc.*, x, 2.
5. *La province proc. rom. d'As. M.*, p. 527. Cfr. les nombreux faits de charges municipales exercées par des chrétiens. Ramsay, *Cities and Bishoprics*, nºˢ 359, 361, 364, 368, 391; Fr. Cumont, *Mélanges d'Hist. de l'École fr. de Rome*, XV, 1898, nºˢ 137, 141, 146, 162.

tour l'attitude des chrétiens à l'égard du pouvoir; on a montré la conception toute religieuse qu'ils se faisaient du martyre et de la persécution. Il reste encore, pour avoir étudié l'aspect extérieur de l'Église, à noter l'expansion de la vie chrétienne et le recrutement de ses fidèles.

L'horizon chrétien du regard d'Ignace semble lointain mais un peu vague; le martyr parle des évêques établis jusqu'aux limites du monde, οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες [1]; il connaissait Rome, il pouvait penser à la Gaule, mais on ne peut pas préciser les points de repère que lui-même aurait sans doute été bien en peine de désigner. Un mot de Renan résume assez bien les premiers résultats de l'apostolat chrétien : « Un rapide éclair partant de Syrie, illuminant presque simultanément les trois grandes péninsules de l'Asie Mineure, la Grèce, l'Italie, et bientôt suivi d'un second reflet qui embrasa presque toutes les côtes de la Méditerranée, voilà ce que fut la première apparition du christianisme. » C'est dans l'espace de ce deuxième temps, celui de l'activité de l'âge apostolique, que des chrétiens venus d'Asie fondèrent la chrétienté toute grecque de Lyon [2]; bientôt après sans doute, des chrétiens d'Asie encore apportent le christianisme à Carthage. Dès ce moment, Rome devient à son tour le centre de l'évangélisation de l'occident, et son influence laissa sa marque sur les chrétiens d'Afrique [3].

Ignace pouvait, sans doute, imaginer partout des communautés chrétiennes, mais il ne connaissait bien, à vrai

1. *Ephes.*, III, 2. Cfr. *Rom.*, VI, 1 : οὐδέν μοι ὠφελήσει τὰ πέρατα τοῦ κόσμου, — βασιλεύειν τῶν περάτων τῆς γῆς.

2. Eusèbe, *H. E.*, V, I, 9, 17; cfr. l'épitaphe toute orientale de Pectorius d'Autun et celle d'Abercius (De Rossi, *Ins. Christ. Urb. Romae*, t. I, p. XVII-XXIV); Irénée est un Smyrnien.

3. Tert., *De praes.*, 36.

dire que la Syrie du Nord et l'Asie Mineure. « La vaste province de Syrie était la plus disparate de toutes les divisions de l'empire romain... On y parlait grec, latin, syrien, phénicien (?), hébreu (?) ; on y adorait le Dieu d'Israël, les divinités helléniques, les Astartês et les Baals ; aux sentiments religieux parfois exaltés jusqu'au fanatisme se mêlait l'esprit industriel et mercantile avec tous ses calculs et toutes ses audaces, couvrant les mers de vaisseaux, fondant partout des comptoirs ; la foi fut semée dans toutes ces régions syriennes dès les temps des Apôtres, par leurs mains et celles de leurs disciples ; mais le sol s'y montra moins apte à faire fructifier partout la semence que les bonnes et franches terres d'Asie Mineure. Trop de civilisations à moitié éteintes, mais toujours fumantes, trop de passions exagérées s'y disputaient les âmes [1]. »

Renan pensait que le christianisme avait germé dans les « centres cosmopolites » et dans « ce qu'on appelle la corruption des grandes villes » ; je pense qu'on peut assez se rendre compte de son échec relatif sur ce sol de sans-patrie qu'était la Syrie, et de son organisation puissante et définitive au contraire, là où régnaient l'esprit municipal et la fierté de la cité. « C'est au nord de la province sous la double influence de l'esprit grec et de l'esprit syrien, que le christianisme se répandit le plus. La Célésyrie compta presque autant (?) de chrétiens que la Bithynie et le Pont. Depuis le jour où saint Paul la visita jusqu'au milieu du IVe siècle [2], où la majorité de sa population se trouva chré-

1. P. Allard, *L'expansion du christianisme à l'époque des persécutions* (*Revue des Quest. Hist.*, 1er oct. 1905, p. 379).
2. V. Harnack, *Mission*, p. 540[1].

tienne, Antioche ne cessa de s'ouvrir à la foi nouvelle [1]. » Il convient de remarquer la forte proportion des éléments juifs dans l'ensemble de la population syrienne [2] : dans son étude spéciale sur la population de l'empire, M. Beloch a montré que les Juifs représentaient environ un sur sept millions des habitants de la Syrie [3]. Harnack remarque que la Syrie fait exception à ce fait général que le christianisme ne réussit guère en pays sémites, mais il ajoute que ses adeptes syriens étaient des Hellènes parlant grec, et que le premier noyau chrétien en Syrie avait été formé d'hellénistes (*Actes*, xi, 20 s.) [4]. Parallèlement, comme tous les pays Hellènes (cf. *Actes*, xv, 23), la Célésyrie échappa à l'influence du mithriacisme [5].

Existait-il des églises chrétiennes autour d'Antioche au temps d'Ignace? Harnack pense précisément l'avoir établi d'après le témoignage de saint Ignace lui-même : « Les églises les plus proches, αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι, ont envoyé déjà des évêques, des presbytres et des diacres » (*Phil.*, x) [6]. Le nom et l'existence de ces églises nous échappent; Séleucie qu'on pourrait nommer devait dépendre de la hiérarchie

1. P. Allard, *Ib.*
2. Harnack, *Mission*, p. 2[1], 5[1]. (Philon, *Légat.*, 33 : Ἰουδαῖοι καθ' ἑκαστὴν πόλιν εἰσί. παμπληθεῖς Ἀσίας τε καὶ Συρίας; Josèphe, *Bell*, VII, 33).
3. Beloch, *Die Bevolkerung des griechisch-roemisches Welt*, p. 242 s.
4. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung*, p. 45[1], p. 37[1].
5. Harnack, *Ib.*, p. 535[1].
6. « Liest man, dass die Nachbargemeinden Antiochiens teils Bischöfe, teils Presbyter und Diakone gesandt haben (ὡς καὶ αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι ἔπεμψαν ἐπισκόπους, αἱ δὲ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους). Also gab es in Syrien, und zwar in nächster Nähe von Antiochien, um das Iahr 115 Bistümer; der Bischof von Antiochien aber nannte sich « Bischof von Syrien » um seiner metropoliten Stellung willen (*Mission*, 330[1]) ». Plus loin (p. 411), l'auteur présente ce témoignage comme établissant historiquement l'existence d'églises autour d'Antioche. — Knopf (*Nachapost. Zeitalter*, p. 51, note) suit l'interprétation d'A. H.

d'Antioche. Une interprétation philologiquement soutenable[1] résout ce problème autrement et situe les chrétientés visées par Ignace dans un cercle d'églises dont les noms nous sont clairement connus. L'évêque d'Antioche veut en effet convaincre les fidèles de Philadelphie d'envoyer un délégué en Syrie pour se réjouir avec les chrétiens d'Antioche de la paix survenue dans leur église ; il leur montre donc l'exemple des églises voisines de *Philadelphie*, Ephèse, Magnésie, Tralles ; l'envoi d'un diacre ne sera pas plus difficile pour les Philadelphiens que pour leurs voisins, θέλουσιν δὲ ὑμῖν οὐκ ἔστιν ἀδύνατον ὑπὲρ ὀνόματος θεοῦ, ὡς καὶ αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι ἔπεμψαν ἐπισκόπους, αἱ δὲ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους. Saint Ignace prend donc ici, semble-t-il, le terme de proximité (ἔγγιστα) par rapport à Troade d'où il écrit et à Philadelphie où il écrit ; dans une circonstance toute semblable (*Pol.*, VIII, le passage est parallèle), saint Ignace nous laisse surprendre dans ses expressions la même méthode instinctive d'orientation : γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις, désignant ainsi les églises situées à l'orient de Smyrne et de Troade, entre ces deux villes et Antioche.

Si ce texte devait s'entendre comme Harnack le suppose, il pourrait aussi s'agir d'églises de Cilicie. Dans la phrase qui suit immédiatement, il est en effet question d'un « diacre de Cilicie » nommé Philon, qui assiste les martyrs dans le service de la parole de Dieu, en compagnie de Rhéus Agathopode, compatriote de saint Ignace (*Philad.*, XI, 1).

La province de Cilicie était, comme la Syrie, habitée par un grand nombre de Juifs[2] ; mais les premiers con-

1. En dépit de l' « unmöglich » d'Harnack.
2. Harnack, *Mission*, p. 2[1], p. 32[1]. (*Actes*, VII, 9.)

vertis y furent pareillement des Gentils (*Actes*, xv, 23); au reste il y avait une étroite union entre la Cilicie et Antioche, si bien que le κοινόν de Cilicie se tenait à Antioche sous Trajan [1]. On peut même penser que les chrétientés de Cilicie dépendaient de la hiérarchie d'Antioche [2].

Dans la Syrie méridionale, les *Actes* font mention de petites communautés de fidèles à Tyr, à Sidon, à Ptolémaïde (*Actes*, xxi, 7; xxvii, 3); il n'y a pas lieu de croire que ce germe de christianisme eût disparu au temps de Trajan. Il faut en dire autant de Damas.

« La seconde province du royaume de Dieu » (il faudrait dire « la première »), l'Asie Mineure, offrit un champ encore plus fécond à la semence de « la parole ». Harnack a montré que l'Asie Mineure était, au début du IIIe siècle, un pays chrétien; certains centres en Bithynie, dans le Pont, dans les montagnes de Phrygie étaient même exclusivement chrétiens [3]. On s'en rend assez compte, alors qu'une chrétienté latine digne de ce nom n'apparaît guère avant Marc-Aurèle [4], une chrétienté grecque existe depuis les temps apostoliques; la côte d'Asie et Antioche sont les meilleurs points d'appui du christianisme au temps de Trajan [5].

En suivant la côte, rappelons les chrétientés de Cilicie, les petites communautés mentionnées dans les *Actes* à Derbé, Lystre et Pergé (*Actes*, xiii, xiv). Plus au centre, nous rencontrons Iconium et Antioche de Pisidie (*Ib.*). Dans

1. Harnack, *Mission*, p. 459 [1], n. 4; cfr. *Gal.*, i, 21 : κλίματα τῆς Συρίας καὶ Κιλικίας. Cfr. *Actes*, xv, 23; xv, 42.
2. Voir les raisons, p. 199 s.
3. *Mission*, p. 539-540 [1], 544-546 [1].
4. *Ib.*, p. 543 [1].
5. *Ib.*, p. 411 [1].

l'Asie proconsulaire, c'est d'abord l'église mère, la première mentionnée dans les messages de l'Apocalypse, destinataire de la plus longue des lettres d'Ignace, église nombreuse (πολυπληθία ὑμῶν, I, 3), groupe déjà constitué pour le royaume de Dieu (XI, 2), la communauté des *Éphésiens*, les initiés de Paul (Παύλου συμμύσται); à peu de distance, c'était la ville rivale d'Ephèse, *Smyrne*, dont la communauté quelque peu judaïsante n'avait pas été fondée par l'Apôtre (*Polyc. ad Phil.*, XI, 3); au nord, sur la mer encore, c'était *Troade*, mentionnée par Ignace à titre d'église (*Phil.*, XI, 2; *Sm.*, XII, 1); sur le Méandre, *Magnésie* et *Tralles* dont Ignace seul nous donne les noms; dans la montagne phrygienne, *Hiérapolis, Colosse* et *Laodicée* (*Apoc.*, III, 14)[1]; en Lydie, *Sardes, Thyatire, Philadelphie,* et vers le nord *Pergame* (*Apoc.*, III, 1; II, 18; III, 2; II, 12). Il importe de remarquer que toutes ces communautés chrétiennes représentent de véritables églises, et non plus des maisonnées de frères isolées comme au temps de saint Paul. Il faut encore compter *des groupes en Galatie et en Cappadoce,* d'après l'épître aux Galates et la *Ia Petri;* enfin les *chrétientés du Pont et de la Bithynie* au sujet desquelles nous avons un document du plus grand intérêt[2]. La première mention des églises du Pont et de la Bithynie se trouve dans l'adresse de la *Ia Petri;*

1. Il est possible qu'il existât déjà une chrétienté à Philomélion (*Mart. Polyc.*, inscr.). On pourrait citer également avec des probabilités moins fortes Ardaban, Komane, Apamée, Otrus, Euménée, Pépuza. La Phrygie était au IIIe siècle entièrement chrétienne, au IIe siècle en grande partie montaniste (Eusèbe, *H. E.*, VIII, 11, 1; V, 16, 7 et 17).

2. Harnack, *Mission*, p. 409¹ et 463¹, donne cette nomenclature. A plusieurs reprises, saint Ignace parle d'églises sans les nommer; il désignait ainsi avant tout celles que nous venons de rappeler, mais assez probablement d'autres aussi (*Pol.*, VIII, 1; *Phil.*, X, 2; *Rom.*, IX, 3; *Mg.*, XV; *Trall.*, XII).

mais le rapport de Pline à Trajan (*Epist.* X, 96) nous offre des renseignements plus complets, sans pourtant donner le nom d'une seule communauté. On verra plus loin que le christianisme avait fait dans le nord de la péninsule des progrès remarquables ; on ne sera pas étonné de retrouver vers 170 le Pont « rempli d'athées et de chrétiens[1] » comme en témoigne Alexandre d'Abonotique, ni de retrouver cette région parmi les plus profondément christianisées au commencement du IVe siècle[2].

Nous voyons donc le christianisme partout en Asie au temps de Trajan, laissant apercevoir un mouvement d'expansion continu et sans grave obstacle. Les petites communautés de frères sont devenues des églises et chaque église a son évêque. On trouve des églises très rapprochées, distantes seulement de 15 à 12 milles l'une de l'autre ; Magnésie est à 15 milles d'Ephèse et à 18 de Tralles[3]. Ces églises prennent l'habitude de communiquer entre elles : les lettres d'Ignace et les salutations dont il se charge au nom d'une communauté pour une autre (*Mg.*, XV; *Tr.*, XIII ; *Phil.*, XI ; *Sm.*, XII), l'envoi de délégués des églises d'Asie à Antioche qu'il organise pour fêter la pacification de cette chrétienté, la lettre des Smyrniens à l'église de Philomélion, celle de l'église de Lyon en sont de précieux témoignages.

Dans l'Asie proconsulaire, où les villes, cités toutes grecques, étaient rapprochées et animées de l'esprit muni-

1. Lucien, *Alex.*, 25, 38.
2. Harnack, *Mission*, p. 540[1].
3. Il n'aurait pourtant pas fallu écrire : « Les évêchés en Asie Mineure sont, dès le IIe siècle, très rapprochés, ce qui montre la densité de la population chrétienne; on trouve des villes épiscopales à 15, à 12 milles l'une de l'autre. » De semblables expressions semblent indiquer une interprétation des faits qui ne correspondrait qu'à un état postérieur.

cipal, nous ne voyons aucune trace de christianisme dans les campagnes: tandis que l'Égypte, pays de nomes, devient un pays de christianisme rural, l'Asie chrétienne reste organisée en cités. Il faut pourtant faire quelques exceptions : le christianisme en Phrygie sera bientôt une « religion de bourgades et de campagnes[1] »; au nord, il a déjà gagné les campagnes de la Bithynie : « neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros », l'importance du fait n'échappe pas au magistrat romain. Nous sommes déjà loin de l'influence grecque dans laquelle baignent les cités de la côte ouest[2].

On le voit donc clairement, alors que le christianisme n'est encore en Occident que la semence enfouie dans la terre et qui reste cachée pour se développer plus sûrement, il apparaît déjà en Asie Mineure comme les pousses d'une moisson pleine d'espérances, comme la « plantation du Père », nourrie du sang du Christ[3]. Ces premiers progrès de l'Église ont montré sa vitalité puissante. « A la fin du IIe siècle, écrit M. Paul Allard, les évêques d'Asie ont si bien conscience de cette force des chrétiens, que l'un d'eux, l'apologiste Méliton de Sardes, écrivant à l'empereur Marc-Aurèle, lui offre, en quelque sorte, le concours de l'Église, lui propose l'alliance de celle-ci comme un moyen de garantir la perpétuité de sa dynastie[4]. »

---

1. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 211.
2. Pour le Pont, cfr. Hippolyte, *in Dan.*, éd. Bonwetsch, 1897, p. 232.
3. *Phil.*, III; *Sm.*, I.
4. Eusèbe, *H. E.*, IV, 6, 7, 8. P. Allard, *Rev. Quest. hist.*, oct. 1905, p. 377.

*
* *

Du recrutement, il est peu de choses sûres à dire[1]. Nous pouvons assez nous rendre compte que les églises sont en grande partie composées de païens convertis, prosélytes ou véritables Hellènes; il en est ainsi en Syrie et en Cilicie; le judéo-christianisme avait versé dans l'hérésie. Dans l'Asie proconsulaire, nous avons affaire à des Grecs d'origine, sauf à rencontrer quelques anciens juifs turbulents dans la communauté de Smyrne. Dans le Pont, le christianisme semble aussi parfaitement indigène; dans la Phrygie l'influence juive paraît aussi secondaire, comme le remarque Ramsay. On s'accorde à reconnaître en Ignace un païen converti du culte des dieux; nous aurions en lui, comme en Polycarpe, un exemple du choix pour les principales fonctions chrétiennes d'un fidèle né dans le paganisme.

Il est possible que le christianisme ait compté dès cet âge en Asie, comme à Rome, des fidèles issus des classes riches[2]; tout nous porte à croire que la nouvelle foi se fit des prosélytes dans les classes distinguées de la société grecque des cités, et que ces nouveaux venus occupèrent souvent dans l'église les fonctions comme ils l'eussent fait dans l'organisation municipale[3]. Pourtant ces chrétientés d'Orient devaient compter aussi nombre de petites gens, marchands, veuves[4], esclaves[5]. Il y a lieu de

1. Knopf, *Nachapost. Zeitalter,* p. 64-83.
2. Harnack, *Mission,* p. 376¹ s.
3. *Polycrate,* 8ᵉ évêque de sa famille.
4. Ignace, *Sm.*, XIV; *Pol.*, IV, 1.
5. *Polyc.*, IV, 3.

remarquer que la femme y tient une place plus considérable qu'ailleurs [1], en Phrygie surtout, où Papias se souvient des prophétesses, filles de Philippe, où on honore leur sépulture, et où, au IIe siècle, Maximile et Priscille joueront un rôle dans l'agitation montaniste. Le roman des *Acta Pauli* nomme à Éphèse Eubulle et Artemille. La légende de sainte Thècle, dont l'auteur serait au dire de Tertullien un prêtre d'Asie Mineure, tendrait même à faire croire qu'au IIe siècle, la femme avait encore un certain rôle d'enseignement et d'apostolat [2]. Ignace parle à deux reprises de deux chrétiennes de l'église de Smyrne qu'il nomme, Gavie (ou Tavie) et Alcê : cette dernière pourrait bien être la sœur d'un chrétien nommé Nicétas, dont il est parlé dans le martyre de Polycarpe (XVII, 2); pour Gavie, si l'on souscrivait à une légère correction proposée par Lightfoot et admise par Harnack, elle ne serait autre que la femme du procurateur (τὴν τοῦ ἐπιτρόπου, au lieu de 'Επιτρόπου), devenue chrétienne avec toute sa maison et ses enfants (*Sm.*, XIII; *Polyc.*, VIII) [3].

Le document le plus riche en renseignements sur cette question du recrutement chrétien, c'est assurément la lettre de Pline à Trajan sur le christianisme dans la province du Pont-Bithynie; on peut regarder ces faits comme types et comme peu éloignés de ce qui devait se passer dans le reste de la péninsule. Les communautés chrétiennes comptent parmi leurs membres des citoyens romains [4]; le

1. Harnack, *Mission*, p. 395-407 [1]. — V. Chapot, *La province proconsulaire d'A. M.*, p. 511, s. — Boissier, *La rel. rom.*, p. 395. (Origène, *Celse*, III, 40, 55).
2. Harnack, *Mission*, p. 402 [1].
3. Harnack, *Mission*, p. 399. (Boeckh, *C. I. G.*, 3151, 3162, 3203).
4. Lightfoot, *Ignatius*, I, p. 50, l. 14.

nombre des adhérents inquiète encore plus sérieusement le proconsul[1] : ils sont nombreux, de tout âge, de toutes situations, même des deux sexes[2]; la propagande n'a pas seulement atteint les villes, elle pénètre encore les bourgs et la campagne[3]. Pline représente encore à l'empereur la foule de ceux qui, demain, seront séduits[4]; ce mouvement religieux est déjà assez avancé pour que quelques-uns puissent parler de leur vie chrétienne de vingt ans passés[5]. Le représentant de Rome a vu abandonner peu à peu les temples, les sacrifices rester longtemps interrompus, les victimes ne trouver plus d'acheteurs.

Pourtant, l'auteur du rapport est plein de foi en l'avenir de la religion romaine, il ne peut croire que « cette folie » triomphe[6], que la contagion d'une superstition mauvaise et passionnée soit irrésistible[7], et il ose offrir à l'empereur l'espoir de l'arrêter : « quae videtur sisti et corrigi posse[8] ». La persécution avait produit un arrêt subit dans l'expansion du christianisme; un bon nombre, comme il semble, avaient abjuré et blasphémé le Christ[9], « chose à laquelle on ne peut jamais amener ceux qui sont véritablement chrétiens ». Les temples revoyaient leurs beaux jours, les sacrifices reprenaient leur cours, et l'on trouvait des amateurs pour la boucherie sacrée[10]. Il faut croire qu'il y eut en effet suffisamment d'apostats pour changer assez sensiblement la situation religieuse en Bithynie, mais il faut aussi faire la part dans une lettre de ce genre à la flatterie et à l'illusion religieuse.

1. *Ib.*, p. 53, ll. 6. — 2. *Ib.*, p. 53, l. 7. Les femmes ne furent jamais admises aux mystères de Mithra. — 3. *Ib.*, p. 53, p. 8-9. — 4. *Ib.*, l. 8. — 5. *Ib.*, l. 10. — 6. *Ib.*, p. 50, l. 14. — 7. *Ib.*, p. 53, l. 4 et 9. — 8. *Ib.*, p. 53, l. 9-10. — 9. *Ib.*, p. 51, l. 3 et 4. — 10. *Ib.*, p. 53, l. 10 et 11.

## CHAPITRE II

### LE CHRISTIANISME AU TEMPS D'IGNACE



### § 1. — « LE CHRISTIANISME » : ANTAGONISME RELIGIEUX.

Le mot de christianisme apparaît pour la première fois chez saint Ignace; il est opposé à celui du judaïsme (*Mg.*, x, 3; *Phil.*, vi, 1) et il y a des chances qu'il ait été formé précisément pour cette opposition. Comme le nom de chrétien, il dut être d'abord usité par les juifs ou les païens, à propos de ceux qui s'appelaient les « frères »[1], mais comme le nom de chrétien, il fut bientôt revendiqué par ceux-ci comme un titre d'honneur. D'après les *Actes*, « ce fut à Antioche qu'on donna pour la première fois aux disciples le nom de chrétiens » (xi, 26), et c'est avec un sens de méprisante ironie qu'Agrippa s'écrie en face de Paul :

---

1. Le nom des groupes religieux ou des écoles est pour l'ordinaire trouvé par des adversaires à qui il plaît d'enfermer sous un nom précis l'ensemble des objets de leur aversion : Ignace dit ἰουδαΐζειν, on trouve πυθαγορίζειν, cfr. « Jésuitisme », « Kantisme ».

2. On ne rencontre chez Ignace ni l'appellation de « frères », ni celle de « saints », ni celle « du royaume ». On y rencontre celle de disciple (μαθητής) mais démarquée (*Éph.*, i; *R.*, iv et v). On trouve celle de

« Tu vas me persuader bientôt de me faire chrétien » (xxvi, 28) ! L'auteur de la *I<sup>a</sup> Petri* cite la même appellation comme celle d'une classe de criminels (iv, 16). Tacite témoigne dans le même sens : « quos per flagitia invisos vulgus christianos appellabat » (*Ann.*, xv, 44)[1]. Avec Pline (*Ann.*, 112), c'est désormais le nom officiel que les magistrats romains les plus dignes employent comme appellation courante : « cognitiones de christianis ». Avec la *I<sup>a</sup> Petri*, le nom est retenu comme un titre d'honneur par un auteur chrétien. Il est possible qu'il faille même lire ce nom sur un monument de Pompeï dont la dernière destruction est de l'an 79[2]. La fierté du nom chrétien est le fait des martyrs, saint Ignace n'ambitionne d'autre bonheur que celui de mériter de porter ce nom, de faire partie dans l'éternité du groupe des chrétiens (*Éph.*, xi, 2), d'être trouvé en effet véritable chrétien (*R.*, iii, 2 ; cfr. *Mg.*, iv), car le chrétien ne s'appartient pas, il est à Dieu (*Polyc.*, vii, 3), et l'on ne devient parfait chrétien qu'en mourant pour Dieu (*R.*, iii, 2). Saint Ignace ne se reconnaît point d'autre mérite, d'autre titre d'autorité que celui de prisonnier pour « le nom » (*Éph.*, iii, 1 ; cfr. *Éph.*, vii, 1 et *Phil.*, x, 6).

Nous sommes avec saint Ignace déjà loin de la société des disciples, des premières réunions de frères, des sermons de saint Paul dans les synagogues : on sent dès lors une pleine conscience du caractère spécial du chris-

---

πιστός équivalent de χριστιανός (*Rom.*, iii, 2 ; *Éph.*, xxi), et sous la forme ἄπιστοί en parlant des docètes (*Tr.*, x, 1 ; *Sm.*, ii, v). L'idée de soldat du Christ ne lui est pas inconnue (*Pol.*, vi, 2 ; voyez Harnack, *Mission*, p. 288 s. ; *Militia Christi*, p. 19).

1. Cfr. Suétone, *Nero*, 16.

2. *C. I. L.*, IV, 679.

... joannine. Il sépare
... de la religion juive :
... le judaïsme, ne l'écoutez
... entendre le christianisme d'un
... circoncision, que le judaïsme d'un
... (*Phil.*, vi, 1). « Il est absurde de parler de
... et de judaïser en même temps [2]. » Le chris-
... spéciale du Père, et ...
... *Trall.*, xi). En effet, tout ...
... de la foi chrétienne est en Jésus-Christ, ...
... de la lettre aux Philadelphiens ...
... ni l'un ni l'autre Jésus-Christ ...
... des stèles funéraires et des ...

sur lesquels il n'est écrit que des noms d'hommes. » Il est difficile de rejeter plus nettement la valeur de la religion juive que par ces mots : « Apprenons à vivre conformément au christianisme, car quiconque est appelé d'un autre nom que celui-ci n'est pas de Dieu » (*Mag.*, x, 2). C'est par un espoir secret en Jésus-Christ et par des liens invisibles avec le christianisme que les pères et les prophètes se sont sauvés (*Mag.*, ix). La religion de Jésus est une nouvelle espérance (*Mg.*, ix, 1 ; cfr. *Mg.*, xi, 3) et Dieu a voulu qu'un nouvel astre révèle au monde la « nouveauté d'une vie éternelle » (*Ép.*, xix, 2-3). Et cette religion d'espoir n'est pas seulement une confiance intime, mais il faut en face de la haine confesser sa foi avec courage (*Rom.*, iii) [1] ; le devoir de la profession du christianisme est si bien compris, qu'il faut plutôt insister sur le devoir de se montrer réellement chrétiens (*Mg.*, iv ; cfr. *R.*, iii, 2) [2].

En face du fait chrétien, l'esprit politique des empereurs, l'esprit jaloux de cité ou de nation des Orientaux opposèrent, comme nous l'avons vu, des dénonciations et une procédure qui aboutit bientôt à la persécution. Dans une autre sphère, assez voisine pourtant pour permettre des relations de cause à effet, les âmes religieuses du vulgaire aussi bien que celles des classes les plus cultivées opposèrent une haine religieuse et des calomnies odieuses qui constituèrent un état pénible d'antagonisme religieux.

« A bas les Athées ! » (αἶρε τοὺς ἀθέους), tel est le cri du peuple contre Polycarpe et ses compagnons martyrs (*Mart. Polyc.*, ix). Des exclamations parties du milieu de ses ac-

1. Οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου.

2. *Éph.*, xiv, 2 : οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως ἐάν τις εὑρεθῇ εἰς τέλος.

cusateurs fournissent un commentaire à cette appellation et nous éclairent sur l'état d'esprit des païens en face des chrétiens : « C'est le docteur [chrétien] de l'Asie, c'est le père des chrétiens, c'est le profanateur de nos dieux, c'est lui qui enseigne à beaucoup de gens à leur refuser l'encens et l'adoration [1]. »

Le nationalisme hellène ou impérial, l'attachement par routine aux rites et aux noms, le sentiment religieux aussi, avaient produit cette haine de la religion chrétienne. Chose curieuse, — qui s'explique psychologiquement d'une part par le fait de l'état subjectif intense qui rend les partis religieux inaptes à se comprendre, et d'une autre part par la conscience qu'avaient les chrétiens de la supériorité et de la réalité du monothéisme à Dieu personnel, — le même nom était donné par les païens aux chrétiens et retourné par ceux-ci à l'adresse des fidèles des dieux. « Athées », « incroyants », telles sont les expressions par lesquelles saint Ignace stigmatise les adversaires du christianisme, auxquels les hérétiques sont du reste pleinement assimilés (*Mg.*, v, 2; *Tr.*, x, 1; III, 2; *Sm.*, II et v, 3).

Il est clair que, dans cet état d'esprit, on devait accepter sans précaution les calomnies odieuses qui avaient cours au sujet des chrétiens : Tacite s'en est fait l'écho (*Ann.*, xv, 44), la *I^a Petri* en est témoin (IV, 15), Minutius Félix dénonce la mauvaise foi et les sarcasmes d'un ennemi dans les allégations présentées par Fronton (*Octavius*, n. 31, cf. n. 9) [2].

De l'autre part, on ne se faisait point faute de dénoncer

1. Οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατὴρ τῶν χριστιανῶν, ὁ τῶν ἡμετέρων θεῶν καθαιρέτης, ὁ πολλοὺς διδάσκων μὴ θύειν μηδὲ προσκυνεῖν (XII, 2.

2. *Fronton* (an. 150-160).

les mœurs impures des païens et de leur opposer la morale si pure du Christ; l'épître aux Ephésiens et la *Iª Petri* nous en fournissent la preuve : « Ne vivez plus comme vivent les païens... Ils ont perdu tout sens moral, ils se sont livrés à la débauche, à la pratique de toutes sortes d'impuretés, à l'avarice. Vous, ce n'est pas ainsi qu'on vous a enseigné le Christ[1]. » « Assez longtemps vous avez suivi la volonté des païens en vivant dans la débauche, les mauvais désirs, l'ivrognerie, les excès de table, les orgies et le culte impie des idoles. (4) Ils trouvent étrange que vous ne vous plongiez plus avec eux dans cette fange et dans ces infamies, et ils vous outragent[2]. » Les chrétiens avaient beau jeu à stigmatiser la lâcheté morale et la corruption de la vie dans le monde païen. A ces ténèbres des idées et de la vie morale, les mêmes auteurs opposent la lumière de Dieu (*Ephes.*, v, 8; *Iª Petr.*, II, 9); à cette mort du péché, la vie (*Ephes.*, II, 1); aux basses jouissances de « cette terre », l'espoir dans l'autre vie et le ciel (*Ephes.*, I, 3; II, 6; *Iª Petr.*, II, 11). Ignace n'oppose point avec moins de fierté la vie et la mort[3]; les deux monnaies, celle de Dieu, celle du monde, aux empreintes caractéristiques de chacune (*Magn.*, v)[4].

## § 2. — LE CULTE CHRÉTIEN : LA PRIÈRE ET LES MYSTÈRES.

« S'il est une religion qui ait profondément développé le système des prières rituelles, c'est le christianisme. » M. von der Goltz a fort bien remarqué l'origine populaire-juive de

1. *Ephes.*, IV, 17, 19, 20; cfr. II, 3.
2. *Iª Petri*, IV, 3-4; cf. I, 14; II, 1; II, 11.
3. *Ephes.*, XI, 1; *Mg.*, V.
4. Cf. *Ephes.*, VIII, 2; XIV, 2; *Phil.*, II, 1.

la prière chrétienne. Il a mieux encore montré la restauration du caractère social de la prière par Jésus; son inspiration d'un « nouvel esprit, fait de tendresse, de douceur, de simplicité et d'amour »; sa transformation par l'apparition des doxologies avec saint Paul; l'évolution nécessaire sous l'influence de la notion d'Église, marquant une tendance à renfermer dans des formules rituelles cet élan de l'âme vers le Dieu qui est dans les cieux[1].

On perçoit assez bien dans la primitive Église le développement de la vie de prière : « Priez Dieu ardemment, suppliez-le en toute occasion et par l'Esprit. Montrez là de la vigilance, beaucoup de persévérance : priez pour les saints » (Paul, *Ephes.*, vi, 18). La forme même s'est unifiée en se tempérant (I *Petr.*, iv, 7), bien qu'on laisse encore aux mystiques le loisir de prier comme ils l'entendront (τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν, *Did.*, x, 6). La prière exige des conditions de pureté (I *Petr.*, iii, 7; v, 7).

La Didachè prescrit la récitation du *Pater* trois fois le jour (viii, 2). Elle marque que les réunions pour la fraction du pain et pour la prière d'action de grâce doivent se tenir le dimanche, jour du Seigneur (κατὰ κυριακήν, xiv, 1); le terme est connu dès l'Apocalypse (i, 10); avec saint Ignace il sert à désigner la vie chrétienne elle-même (κατὰ κυριακὴν ζῶντες, *Mg.*, i, 1) par opposition à la vie juive (σαββατίζοντες, *ib.*); toutefois, en pressant les Ephésiens de multiplier les réunions, saint Ignace semblerait indiquer soit qu'on pouvait le faire en semaine, soit que la coutume de se réunir le « jour du Seigneur » avait fléchi à Ephèse (*Eph.*, xiii, 1)[2].

1. E. von der Goltz, *Das Gebet in der altesten Christenheit*, 1901, xvi-368 pp. (p. 50-150 : l'évolution). Consulter Th. Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, 1898 [2], p. 309 s.

2. « Et à Smyrne », si on entend ainsi *Pol.*, vi, 2.

Cette réunion était pourtant le centre de la vie chrétienne, et en s'en abstenant les docètes se mettent en dehors de l'Église (*Sm.*, VII, 1)[1].

Dans le principe, le christianisme n'avait pas de jour liturgique spécialement réservé au culte[2]; les premières assemblées de chrétiens suivaient le sabbat des juifs; si Jésus a montré son indépendance par rapport à la tyrannie des pharisiens dans la question du sabbat, il semble pourtant qu'il n'ait pas rompu avec cette prescription importante de la loi.

Ce ne dut être qu'à mesure que s'accentuait la scission avec la synagogue que l'état d'esprit politique et dogmatique dut imposer un changement dans la date des réunions pour marquer l'autonomie et la valeur toute nouvelle de la vie religieuse des disciples, et en considération d'une date chère pour ses significations aux âmes chrétiennes. Nous l'avons vu, l'Apocalypse parle du « jour du Seigneur »; le quatrième Évangile place de même au « premier jour après le sabbat » les premières réunions qui suivirent la résurrection du Sauveur (xx, 1, 19, 26). Saint Ignace définit le christia-

---

1. Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, 1898 [2], p. 160 s.

2. Il est même possible que le texte Mc., II, 28 (« le fils de l'homme est aussi maître du sabbat ») soit une glose ajoutée au récit primitif et reproduit par Mt., XII, 8 et Luc, VI, 5. M. Loisy (*R. H. L. R.*, VII, p. 513 s., « Le deuxième évangile »), après avoir attiré l'attention sur la double conclusion jointe au récit de cet épisode sabbatique, conclut : « Il faut choisir entre les deux ». Son choix, un peu hésitant (« la seconde [conclusion] où apparaît l'argument de messianité, *a chance* d'appartenir à l'Évangile »), est inspiré par une considération d'exégèse générale sur la prédication messianique dans le deuxième évangile, mais il me paraît bien difficile à défendre en face du contexte : s'il y a à choisir, tout le récit (II, 23-26) postule en faveur du principe libérateur « le sabbat est fait pour l'homme ». Je vois dans une récente recension de M. Loisy (*R. H. L. R.*, 1907, p. 92 qu'il incline aujourd'hui dans ce sens.

nisme « la vie selon le jour du Seigneur » et l'oppose à la vie selon le jour du sabbat : le jour du Seigneur est pour lui le mémorial de la résurrection du Sauveur, « c'est en ce jour que notre vie a commencé, c'est dans ce mystère que nous avons reçu la foi » (*M.*, IX, 1). Il y a de grandes chances pour que la coutume de se réunir le lendemain du sabbat ait été non pas commandée, mais grandement favorisée par l'influence de l'astrologie et des cultes solaires sur le milieu et par l'habitude pénétrant dans tout l'Orient de fêter ce même jour comme consacré au soleil [1]. Pline n'avait remarqué que la périodicité des jours ; saint Justin le nomme le « jour du soleil », bien qu'il tire les raisons de ce choix du récit de la Genèse et de l'anniversaire de la résurrection (I *Apol.*, LXVII, 3 et 7). Au temps de saint Justin la semaine astrale avait déjà reçu un sens chrétien, le mercredi et le vendredi étaient déjà devenus des jours spéciaux, marqués par la pénitence (*Did.*, VIII, 1)[2].

Saint Ignace désire qu'on multiplie les assemblées de prière (*Éph.*, XII, 1) parce qu'il a une haute idée de l'efficité de la prière commune : « Si la prière d'une ou deux personnes a une telle efficacité, écrit-il, en faisant allusion à une promesse du Sauveur, quelle puissance n'aura pas celle de l'évêque et de toute l'église » (*Éph.*, V, 2)[3].

Ces cérémonies se nomment « l'action de grâce » (εὐχαριστία) et « la prière » (προσευχή : *Sm.*, VII, 1) ; on y rend grâce à Dieu, et on lui offre des louanges (δόξα : *Éph.*, XIII, 1)[4].

---

1. Zahn, *Skizzen*..., p. 181 s.
2. Vers 170, Méliton écrit un traité περὶ κυριακῆς (Eusèbe, *H. E.*, IV, ch. XXVI, 2 ; éd. Laemmer, ch. XXXIII).
3. Cfr. *Mg.*, XIV. La prière unie en Dieu, τῆς ἡνωμένης ὑμῶν ἐν θεῷ προσευχῆς.
4. *Ephes.*, V, présente sans doute un passage d'un hymne chrétien ; les ℣. suivants (19-20) parlent de chants liturgiques, psaumes et actions de grâces au nom de N.-S. J.-C.

En dehors du « Notre Père » (*Did.*, VIII, 2), les trois plus anciennes prières chrétiennes que nous connaissions sont en effet des actions de grâce à Dieu, suivies d'une courte doxologie à la manière juive (Clem., 1 *Cor.*, XLI, 3; *Did.*, VIII, 2, 4; IX, 2, 3; X, 2, 4, 5; *Mart. Polyc.*, XIV, 3). Ce qui frappe dans ces anciens accents de l'âme des premiers chrétiens, c'est dans leurs actions de grâce la conscience de la valeur de la révélation chrétienne : ces cœurs religieux qui se sentent sauvés d'un milieu malsain, pénétrés de l'influence divine et du souvenir bienfaisant du Christ, ne s'adressent à Dieu que pour le remercier de leur avoir donné « la connaissance » (*Did.*, IX, 3; X, 2; *I Clem.*, LIX, 3; *M. Polyc.*, XIV[1], 1), « la lumière » (*I Clem.*, LIX, 2), « l'immortalité » (*Did.*, X, 2; *M. Polyc.*, XIV, 2), « la vie » (*Did.*, IX, 3; X, 3; *M. Polyc.*, XIV, 1). Ils le nomment « notre père » (*Did.*, IX, 2, 13), « Seigneur » (*I Clem.*, LX, 1; *Did.*, X, 5; *M. Polyc.*, XIV, 1), « Créateur » (v. *I Clem.*, LX, 1), « maître » (δέσποτα : *I Clem.*, LIX, 4; LXI, 1, 2; LX, 3; *Did.*, X, 3), « παντοκράτωρ » (*Did.*, X, 3; *I Clem.*, LX, 4; *M. Polyc.*, XIV, 1). On reconnaît les biens venus par son fils (ou serviteur : παῖς) bien-aimé (*Did.*, IX, 2, 3; X, 2; *I Clem.*, LIX, 3, 4; *M. Polyc.*, XIV, 1, 3). On le prie pour l'Église (*Did.*, X, 5)[1], et l'on trouve pour attendrir Dieu sur la misère de l'homme des accents touchants (*I Clem.*, LIX, 4). — Il semble qu'on se soit adressé dès l'origine directement au Christ dans les chants; le mot de Pline « Christo quasi Deo carmen » est confirmé par Tertullien : « coetus antelucanos ad canendum Christo

---

1. Cfr. Ignace, *Mg.*, XIV, et les prières pour l'église de Syrie (*Mg.*, XIV; *Tral.*, XIII, 1; *Eph.*, XXI, 2; *Phil.*, X, 1; *Sm.*, XI, 1; *Polyc.*, VII, 1; *Rom.*, IX, 1 : « Souvenez-vous dans votre prière de l'église de Syrie »).

ut Deo » (*Apol.*, II). Tel est l'aspect de l'ancienne prière de l'église chrétienne[1].

La liturgie des mystères nous apparaît moins nette : de saint Ignace nous apprenons seulement « qu'il n'est pas permis de baptiser ni de faire l'agape sans l'évêque. » (*Sm.*, VIII, 1, 2; cfr. *Mag.*, VII, 1), mais rien de plus; la *Didachè* est plus riche en renseignements, mais pour pouvoir ici l'utiliser seule, il faudrait avoir pu s'être prononcé sur sa date et le lieu de son origine, chose délicate[2].

La liturgie eucharistique de saint Ignace a fait l'objet d'études assez précises pour qu'on puisse en recueillir les résultats[3]. Le mystère commémoratif de la dernière cène fait encore partie de la réunion fraternelle appelée agape[4] : l'agape est en effet mise en relation étroite avec le corps et le sang du Sauveur (*Rom.*, VII), et avec l'eucharistie (*Sm.*, VIII, 2); c'est un service liturgique qui ne

---

1. On est frappé, surtout chez Clément, du nombre des réminiscences de l'Anc. Test.

2. Si la Syrie était vraiment la patrie de ce document, il faudrait probablement lui assigner une assez haute antiquité, les environs de l'an 80, par exemple.

3. Je n'entends pas parler de la foi à la présence réelle, mais, puisque la question s'est posée, je ne ferai point de difficulté pour dire que l'interprétation symboliste des textes de saint Ignace, partant de l'unité de l'Église figurée par l'eucharistie, ne me semble aucunement acquise après ce qu'en ont dit MM. Turmel (*Ann. Phil. chrétienne*, oct. 1903, p. 58), Batiffol (*Études d'hist. et de théol. positive*, 2e série, 1905, p. 122 s.) et Andersen (*Das Abendmahl in der II ersten Iahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1904, p. 67-82). Le texte *Sm.*, VII, 1, me semble clair, étant donné le contexte de la controverse antidocète, on ne peut pas tirer un argument sérieux du texte *Tral.*, VIII, comme le reconnaît M. Turmel lui-même en note.

4. L'agapē est nommée plusieurs fois par saint Ignace pour la communauté elle-même : *Tr.*, XIII; *R.*, 3; *Phil.*, XI, 2; *Sm.*, XII, 1 (?); *Mg.*, I, 1; *Rom.*, IX, 1.

doit point se faire hors de l'évêque (*Sm.*, VIII, 2). Pourtant la cérémonie elle-même se nomme d'un autre nom[1], le plus souvent « eucharistie » (*Phil.*, IV; *Sm.*, VII, VIII; *Éph.*, XIII), quelquefois « pain de Dieu » (*Éphes.*, V, 2; *Rom.*, VII, 3. Cfr. Joann., VI, 32) ou encore « fraction du pain » (*Eph.*, XX). Elle s'accomplit au cours d'une réunion de prières et de louanges adressées au Seigneur (*Éphes.*, XIII, 1; V, 2; *Sm.*, VII, 1); elle est elle-même un principe d'union (*Éph.*, XIII, 1). Ces assemblées (συναγωγαί, *Polyc.*, IV, 2) se tiennent sans doute le dimanche (κυριακῇ : *Mg.*, IX, 1), mais peut-être pas chaque dimanche ou plus souvent, car saint Ignace recommande de se réunir plus souvent εἰς εὐχαριστίαν καὶ εἰς δόξαν (*Éph.*, XIII, 1). Ignace n'insiste sur rien plus fortement que sur la discipline de l'eucharistie. Il faut absolument qu'il n'y ait qu'une assemblée eucharistique comme il n'est qu'un seul corps du Seigneur, comme le même calice contient tout son sang[2], comme il n'y a qu'une hiérarchie, composée d'un seul évêque avec son presbytérion et ses diacres (*Phil.*, IV). « Que personne ne fasse rien sans l'évêque de ce qui regarde l'Église : que cette eucharistie soit tenue pour seule sûre (βεβαία) qui est faite par l'évêque ou par celui à qui il l'aura permis! » (*Sm.*, VIII, 2). Il est encore un autre texte qui autoriserait peut-être même à entendre le mot βεβαία au sens de validité : « Si quelqu'un n'est pas dans le sanctuaire, il est privé du pain de Dieu » (*Éph.*, V, 2. Cfr. *Tral.*, VII). L'eucharistie est regardée comme

1. Pour la distinction de l'eucharistie et de l'agapè, à partir du temps de Trajan (Pline), et chez Ignace et son achèvement au temps de Justin, voy. Lightfoot, I, 400 à 402.
2. Cfr. I *Cor.*, X, 16.

Jésus lui-même, elle est comme lui un principe de vie,

φάρμακον ἀθανασίας
ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν
ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ (*Éph.*, xx),

et le ciel ne sera qu'une agape éternelle (*Rom.*, vii, 3).

On ne trouve pas un seul mot dans Ignace qui nous renseigne sur la transmission de pouvoirs ecclésiastiques; si l'on rencontre le terme χειροτονῆσαι, il ne désigne probablement que l'élection par l'ἐκκλησία d'un messager à destination d'Antioche (*Sm.*, xi; *Polyc.*, vii, 3; *Phil.*, x). On peut toutefois remarquer l'expression de saint Ignace rappelant à l'évêque Polycarpe « la grâce dont il est revêtu » (χάριτι, ᾗ ἐνδέδυσαι : *Polyc.*, i, 1), ou l'invitant à obtenir par la prière la lumière des révélations et tous les charismes utiles à sa fonction (*Polyc.*, ii, 2; cfr. i, 3).

Un texte d'Ignace nous indique ce qu'il pensait de l'union des époux et du mariage chrétien. « Dites aux sœurs, est-il écrit à Polycarpe, d'aimer le Seigneur et de se complaire pour la vie de l'esprit et du corps en leur époux. Dites de même à mes frères, au nom de Jésus-Christ, d'aimer leur épouse comme le Seigneur aime son Église. » « Il convient (πρέπει) que les hommes et les femmes qui se marient, aient l'avis de l'Évêque pour contracter union (μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι), afin que ce soit un mariage selon Dieu, κατὰ Θεὸν[1], et non pas selon la passion; car il faut tout faire en l'honneur de Dieu » (*Pol.*, v,).

Il y a là, semble-t-il, les éléments de la doctrine du ma-

---

1. Les versions lat., arm. et syr. ont κύριον; de même la recension interpolée.

riage, et la tradition n'y ajoutera pas grand'chose : le but saint du mariage insinué (εἰς τιμὴν Θεοῦ), le « rite » compris dans cette « sentence » (γνώμη), le type sacré de l'union légitime, l'union même de Jésus-Christ et de son Église.

« L'honneur de Dieu » qui résulte du mariage, c'est l'éducation des enfants dans la crainte de Dieu (τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ); cette formation est due tout spécialement à la mère, qui se donnant elle-même toute à l'enfant, âme et corps, lui donne tout ce qu'elle a et lui laisse surtout ce qu'elle a de meilleur, sa foi (ἐν τῇ δοθείσῃ αὐταῖς πίστει. *Polyc. ad Phil.*, IV, 2); il en dut être ainsi dès que la tradition se fut consolidée par la succession de nouvelles générations, la mère chrétienne devint la catéchiste normale et naturelle de son enfant, type et représentant de l'autorité de l'Église.

## § 3. — LA VIE CHRÉTIENNE : MORALISME.

Quand on veut trouver l'essence d'un mouvement d'idées, définir une religion, eût-on même bien remarqué l'image maîtresse et l'idée directrice qui en inspire la piété, on risque d'aboutir à une formule, qui, pour répondre heureusement à un certain nombre de faits, ne reste pas moins trop étroite pour embrasser l'ensemble. La doctrine du Christ n'est pas toute dans l'idée de Dieu Père; le christianisme des générations qui suivirent ne fut point seulement la religion de la raison[1], la religion d'un livre[2], la religion du « nouveau peuple[3] » et du « vrai

1. Harnack, *Mission*, p. 161 s.
2. *Ib.*, p. 204.
3. *Ib.*, p. 177 s.

Israël[1] », une religion d'apostolat, « une religion d'autorité[2]; plusieurs de ces expressions conviennent en effet très peu au christianisme de saint Ignace. Que la littérature chrétienne ait insisté pendant toute une période et dans un milieu de disputeurs et de sophistes sur la valeur éminente de la « vraie philosophie », on le comprendra sans peine, mais en cherchant à cette époque même, on trouverait dans la vie chrétienne profonde et chez les Apologistes mêmes des préoccupations beaucoup plus conformes aux idées et à l'idéal éveillés dans l'âme des disciples par le Christ, plus conforme aussi à l'écho qu'ils trouvèrent chez les chrétiens des premières générations.

Les auteurs qui se sont particulièrement attachés à l'étude du christianisme primitif ont été frappés par la prédominance[3] et la nouveauté du point de vue moral. Tel se demande si ses origines révèlent autre chose qu'une crise de religiosité juive, une hyperesthésie de la moralité[4]. E. von Dobschütz a établi avec un sens plus profond des réalités le caractère moral de la religion du Christ et des disciples[5], comme aussi celui du christianisme des premières communautés[6]. Les thèmes de la prédication chrétienne unissent en effet étroitement la justice et le royaume, la sainteté et le salut[7]. L'épître aux Éphésiens et la Iª Petri, tout en marquant le côté intime du salut et en montrant la source de toute piété dans le

1. *Ib.*, pp. 42, 49, 289 s., 309.
2. *Ib.*, p. 161 s.
3. Chez saint Paul, le dogme prédomine.
4. G.B.G. Heinrici, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1902.
5. E. von Dobschütz, *Probleme des Apostolichen Zeitalter*, Hinrischs, 1904.
6. Ejusdem, *Die Urgemeinde*, Hinrischs, 1902.
7. Harnack, *Mission*, p. 62 s.

Christ (*Éph.*, IV, 20), présentent l'idéal chrétien comme une haute moralité, accentuent le côté moral de la religion[1]. Depuis l'année 93 au plus tard, comme en témoignent les documents chrétiens, une personnalité puissante exerce sur toute l'Asie chrétienne une influence prédominante; l'esprit, le langage même de Jean unissent les églises d'Asie comme en une école; c'est à lui que le christianisme d'Asie Mineure doit surtout d'avoir été une religion de charité et d'énergie morale[2].

Les lettres de saint Ignace appartiennent au cercle d'influence joannique; autant qu'une semblable correspondance le rapportait, il insiste sur la pratique des vertus chrétiennes; s'il recommande tout d'abord l'obéissance, c'est en raison de circonstances qui en demandent l'observation comme celle de la première vertu pratique. Il demande au chrétien un renoncement parfait (Χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ Θεῷ σχολάζει : *Polyc.*, VII, 2); il lui impose l'abstention des « mauvais métiers » (κακοτεχνίας : *Phil.*, VI, 2, *Polyc.*, V, 1); il se réjouit de voir les fidèles se distinguer des infidèles par leurs vertus et leur charité (*Sm.*, VI, 2); il fait de tout chrétien un imitateur de Dieu (*Éph.*, I, 1; *Tral.*, I, 2) et du Christ (*Éph.*, X, 4; *Phil.*, VII, 2); enfin, on se rappelle son dualisme moral-religieux mettant en opposition l'esprit du monde et l'esprit de Dieu (*Mg.*, V).

La prédication morale pressante des derniers écrits apostoliques (*Éph.*, *I<sup>a</sup> P.*, *I<sup>a</sup> J.*) avait produit son effet; de-

1. V. Dobschütz, *Urgemeinde*, p. 127-139, excellent exposé.
2. Dobschütz, *Urgemeinde*, pp. 155-156; *Probleme*, p. 93. « Die Kirche und nicht nur die Kleinasiens verdankt diesem Johannes noch etwas anderes, die Sicherstellung der realen historischen Persönlichkeit Jesu-Christi, und der Christentums als einer sittlichpratischen Religion. »

puis Pline jusqu'à Arnobe[1] l'histoire en témoigne; les Apologistes sont aussi des témoins dignes de confiance : il s'était produit en fait un mouvement moral sous la pression d'un idéal et des idées[2], le baptême était devenu l'initiation à la sainteté[3]. — Il ne faudra pourtant point s'étonner que, close la période de mission, il se soit produit une détente de l'énergie morale primitive; en même temps, les cadres du christianisme se sont affermis, la perspective de la parousie est devenue plus lointaine et les préoccupations eschatologiques se sont transformées en s'affaiblissant par rapport à une période de première et fervente attente[4]. Les messages de l'Apocalypse, la I<sup>a</sup> Joannis sont des rappels à la vie religieuse intense, à la sainteté parfaite; de douces invitations aussi à venir puiser la force à la source de toute sainteté[5].

C'est un fait moral que le christianisme sous l'influence d'hommes comme Ignace et Polycarpe[1] a été fidèle à leur idéal personnel; il s'est constitué un type moral de chrétien; la vie chrétienne est devenue une chose (κατὰ χριστιανισμὸν ζῆν). Les yeux fixés sur le Christ (*Polyc. ad Phil.*, x) et sur la fin dernière (*Éph.*, xi, 1; xii; *Polyc. ad Phil.*, i, 2; iii, 2; x, 1-2), le chrétien a prétendu que son nom devienne une réalité (*Mag.*, iv; *Rom.*, iii, 2); il a trouvé sa force dans l'amour du Christ et dans la haine du monde, qui ne se fit point faute de l'y confirmer (*Rom.*, iii, 2); dans sa courte pastorale dédiée à Polycarpe, Ignace indique

1. *Arnobe,* IV, 36 (d'après Harnack, *Mission*, p. 313): v. Tertullien, *Apol.*, 45.
2. Harnack, *Mission*, p. 276-279.
3. *Ib.*, p. 282.
4. Dobschütz, *Urgemeinde*, p. 161-162.
5. La préoccupation morale se fait jour dans la lettre de Polycarpe principalement aux ch. ii, 2-3; xii, 2; x, 2.

à celui-ci la spirituelle grandeur de l'ascèse (v, 2) : la leçon portera ses fruits.

Amour et obéissance, ces deux pôles du mouvement chrétien, sont comme les pivots de la doctrine évangélique : là encore, Jésus est le maître de saint Jean comme de l'apôtre des Gentils. Nous retrouvons les deux mêmes attitudes morales également unies dans l'épître de Clément romain. Saint Ignace lui-même, qui insiste si fortement sur l'obéissance et la discipline, unit à chaque instant avec complaisance les deux grandes forces du mysticisme, l'amour et la foi.

*
* *

Un coup d'œil jeté sur la lettre de Pline à Trajan résumera assez heureusement ce qu'on vient de dire du christianisme, de son culte et de sa morale :

Le nom de *chrétiens* est désormais fixé dans la langue pour désigner les disciples de Jésus : c'est le nom qu'on leur donne et celui qu'ils acceptent[1].

Voici ce que les chrétiens défaillants ont dit d'eux-mêmes[2] : « Que toute leur erreur ou leur faute avait été limitée à ces quelques points : qu'à un jour marqué, ils s'assemblaient avant le lever du soleil et chantaient en chœurs alternant divers hymnes (*carmen*) au Christ comme à un Dieu[3]; qu'ils s'engageaient par serment,

1. Lightfoot, *Ignatius*, I, p. 50, l. 4, 7, 9, 10, 17; p. 51, l. 4, 5. Il semble que l'accusation d'être chrétien soit devenue un moyen de perdre ses ennemis : p. 50, l. 16 s. à 51, l. 4.

2. *Ib.*, p. 51, l. 8; p. 53, l. 3.

3. Cf. Tertullien, *Apol.*, 2 (Light., I, p. 57, l. 6) : « Coetus antelucanos ad canendum Christo ut Deo. »

non à quelque crime, mais à ne point commettre de vol ni d'adultère, à ne point manquer à leurs promesses, à ne pas refuser les dépôts ; qu'après cela ils avaient coutume de se réunir pour prendre ensemble un repas simple et innocent, qu'au reste ils avaient cessé de le faire depuis l'édit par lequel Pline avait promulgué les ordres de l'empereur, prohibant des clubs ou hétairies [1]. — Ce précieux document nous permet donc de jeter un regard sur la vie chrétienne en Bithynie au tournant du Ier siècle ; réunion du dimanche, repas fraternel de l'agape (un moment interrompu), culte et hymnes sacrées adressées au Christ et récitées en deux chœurs (*invicem*), leçons morales : tel est l'essentiel substratum de la vie chrétienne, sur lequel Pline était, somme toute, assez bien informé [2].

## § 4. — ÉVOLUTION DE L'IDÉE DE L'ÉGLISE.

Il est difficile de comprendre comment la société du Christ aurait été quelque chose de plus invisible et de plus intérieur que l'Église du IIe siècle. Des historiens comme M. Loisy ont répondu par une vigoureuse et décisive argumentation à ce préjugé théologique des historiens protestants [3]. L'Église vécut et se développa suivant la

1. Les deux femmes, mises à la question, « quae *ministrae* dicebantur », semblent avoir une situation ecclésiastique et être des « diaconesses ». (Light., p. 53, l. 2-4).

2. Tertullien suit de près le texte de Pline et le reproduit presque mot pour mot : « Plinius... multitudine perturbatus... adlegans praeter obstinationem non sacrificandi nihil aliud se de sacramentis eorum compperisse quam coetus antelucanos ad canendum Christo ut Deo et ad confoederandam disciplinam, homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam, et cetera scelera prohibentes ».

3. *L'Évangile et l'Église*, p. 89. L'auteur rend hommage à l'esprit scientifique avec lequel M. H. Monnier, dans son livre sur la *Notion de l'Apos-*

loi qui lui fut donnée d'abord, et garda le souvenir des images qui avaient ému son premier âge[1].

Par le fait même de l'accroissement de l'Église, la deuxième génération se trouvait en présence de conditions toutes nouvelles; d'une part, les fortes personnalités qui avaient déterminé la marche du christianisme avaient disparu après avoir assuré la continuation de leur féconde activité. Renan marque bien, d'autre part, une cause de la transformation profonde de l'organisation ecclésiastique en nommant le culte, et tout spécialement le ministère eucharistique [2]. Il ajoute avec moins de mesure : « Voilà le vrai miracle du christianisme naissant : il tira toute sa hiérarchie, l'autorité, l'obéissance, du libre assujettissement des volontés; il organisa la foule, il disciplina l'anarchie [3]. » C'est encore une fois trop d'éloquence, pour

*tolat,* définit le rôle exact des Apôtres et des missionnaires privilégiés de la première génération chrétienne par ces mots : « Les Apôtres ont eu seulement le principal rôle dans la diffusion du christianisme..., ils ont annoncé la parole de vie; en créant la vie, ils ont fondé l'Église » (p. 371). — « Tout historien de bonne foi le reconnaît, il y eut dans l'histoire de l'Église un *âge héroïque* de l'inspiration. L'Esprit ne s'est manifesté dans *toute sa force* qu'à la génération dont les premiers apôtres ont été les chefs et à celle qui l'a immédiatement suivie, comme les épîtres catholiques en témoignent » (p. 374). M. Monnier montre ensuite dans les évêques les sujets des charismes au IIe siècle et indique par là la continuité et la légitimité de l'évolution de l'organisation ecclésiastique. « Dans la suite de [la] lutte entre le catholicisme grandissant et l'inspiration libre, il nous apparaît que le catholicisme représente les véritables intérêts de l'Église. Pour réagir contre les influences païennes qui s'infiltraient de toute part dans les jeunes communautés, pour tenir ferme sous la persécution qui, périodiquement, se déchaînait, il fallait une organisation forte, une discipline savante qui nécessairement devait exclure le libre épanouissement des énergies individuelles. L'inspiration libre avait créé l'Église, mais à ce moment elle devenait un danger : il fallait qu'elle se disciplinât ou qu'elle disparût » (p. 374).

1. V. pp. 102-103.
2. *L'Église chrétienne,* p. 85 s.
3. *Ib.*, p. 89-90.

décrire un travail d'évolution qui ne se fit ni tout d'un coup, ni par entente arbitraire [1], mais sous la direction de l'idée primitive, du principe chrétien; travail poursuivi dans la fidélité au souvenir des paroles de Jésus, et suivant les indications de faits extérieurs dans lesquels le croyant voit la Providence. Au reste, l'organisation de l' « apostolat et du prophétisme » n'était point une anarchie [2]; et si l'on touche en quelque façon aux faits en disant que « les charismes devenaient impraticables dans de grandes églises », que l'église religieuse se réfugia dans les couvents », que « le parfait chrétien est un moine [3] », il faut bien prendre garde de ne point forcer ces faits, et de ne pas oublier que cette évolution fut commandée par les circonstances et surtout qu'elle fut continue [4].

La chronologie reçue pour les épîtres du Nouveau Testament, la découverte de la Didachè, la restitution à l'histoire des lettres de saint Ignace, en comblant de grosses lacunes, obligent à faire des réserves importantes en face des expressions de Renan, et montrent combien la théorie d'un christianisme primitif, tout spirituel, caractérisé par l'enthousiasme et la liberté, en opposition avec une tar-

---

1. Renan le reconnaît, *L'Église chrétienne*, p. 93: « L'idée que le président de l'église tient son mandat des membres de l'église qui l'ont nommé ne se montre pas une seule fois dans la littérature de ce temps... De tels privilèges viennent du ciel ou, suivant la formule chrétienne, du Christ ». Ces derniers mots, sous une forme sceptique, énoncent la vue de foi appuyée sur les faits.

2. Voyez la *Didachè*, x, 6 s.

3. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 240.

4. Quand on écrit que « pour être chrétien, il ne faudra pas être un saint, [que] l'obéissance à l'autorité ecclésiastique est maintenant ce qui peint le chrétien... [Que] le schisme est le crime ecclésiastique par excellence », on en vient à regretter que l'Église ne se soit point abîmée dans le montanisme, « rêve d'une église spirituelle brisé contre le bon sens de l'Église établie! » (Renan, *Marc-Aurèle*, p. 288-289).

dive organisation tout extérieure, caractérisée par l'obéissance et la hiérarchie, rend peu exactement compte de la réalité.

Il est bien remarquable que l'épître « aux Éphésiens », document éminemment représentatif d'un christianisme moral[1], est tout ensemble le traité le plus ancien et le plus sincèrement convaincu de toute l'antiquité chrétienne sur « l'Église ». Étroitement apparentée avec l'épître sûrement authentique aux Colossiens, cette épître est entièrement pénétrée de pensées pauliniennes, et quand bien même, ce qui paraît bien douteux, les idées apparaîtraient trop évoluées pour qu'on attribue la réaction à l'Apôtre, tout l'ensemble et cette évolution même sont si franchement dans la ligne de la théologie de saint Paul, qu'il est impossible de trouver un hiatus dans la continuité et la vie du concept de l'Église. Ce concept tel qu'il se trouve « révélé » par Dieu à la méditation de l'auteur[2], c'est le grand « mystère » qui fait tout l'objet de la lettre (I, 9; III, 4; III, 6; cfr. *Coloss.*, I, 26) : « Le voici : les païens héritent avec nous, ils font partie avec nous d'un même corps, ils ont leur part de la même promesse, faite en Jésus-Christ, et par l'Évangile. »

L'auteur, apôtre « inspiré » qui découvre les origines divines de l'Église dans les éternelles volontés du Père, et dans l'œuvre rédemptrice opérée par le sang du Christ (I, 11 s.; II, 11 s.), est un authentique représentant du christianisme spirituel (V, 18-19); théologien mystique, il conçoit hardiment le symbolisme de l'Église corps du Christ, et rapproche dans une doxologie l'Église et Jésus-Christ, comme

---

1. 2e partie, IV, 17; VI, 24.
2. *Ib.*, III, 2.

constituant une même personnalité (III, 21); génie organisateur, il compare l'Église à une cité, à une famille (II, 19), à un temple (II, 22), et cet édifice sacré lui apparaît reposer sur le fondement des apôtres et des prophètes [1] (II, 20). Il veut l' « unité de l'esprit », par le « le lien de la paix » (IV, 3); parce qu'il n'est qu'une seule espérance, il n'y a qu'un seul corps (v. 4); n'y ayant qu'un seul Seigneur, il n'y aura qu'un seul baptême (v. 5). Parce qu'il faut une discipline de la foi, l'Église est un corps et un organisme (IV, 14, 15, 16) : pour l'œuvre du ministère (εἰς ἔργον διακονίας), pour la bonne constitution de tout le corps et son accroissement, le Seigneur a fondé la hiérarchie et a établi les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs, les autres docteurs (IV, 11-13). — Les relations de charité et l'union de prière entre les églises avait dû précéder et préparer ce débordement de la pensée chrétienne s'épanchant en une théorie idéale, mais, en retour, la circulation dans les églises de cette lettre de l'apôtre dut contribuer grandement à élargir l'idée d'Église [2], par le fait qu'elle dévoilait (III, 3) le mystère de la « plénitude divine, mystère de la largeur et de la profondeur » de l'amour de Dieu (III, 19).

La Iª Petri, qui se présente également comme une parénèse, comme l'exhortation d'un moraliste chrétien, reflète un même état d'esprit par rapport à l'organisation religieuse. D'un côté, ce sont des passages mystiques dans lesquels l'auteur considère l'ensemble des fidèles comme un nouveau peuple de Dieu, comme une race élue et comme

1. Sans aucun doute, les prophètes du N. T. (cfr. III, 6, 9).

2. Saint Ignace connaît l'épître aux Éphésiens, il en a retenu le type du mariage chrétien, l'union de Jésus-Christ et de son église (*Éphes.*, v, 25, 29; *Polyc.*, v, 1).

une nation sainte (II, 9-10); où il insinue l'image d'une nouvelle arche de salut dans laquelle on entre par le baptême (III, 20). De l'autre, c'est l'effort fait par l'apôtre pour rendre les sujets des charismes conscients d'avoir été faits dépositaires d'une autorité divine (IV, 10-11); à cet effet, l'auteur utilise l'image évangélique du troupeau et du pasteur : « Je m'adresse maintenant aux presbytres (anciens) qui sont parmi vous... Paissez le troupeau de Dieu qui est sous votre garde; faites-le, non par la contrainte mais avec les bonnes volontés, selon Dieu, non pas par avarice mais généreusement, non en dominateurs de ceux qui vous sont échus en partage mais en étant les modèles du troupeau » (V, 1-3). Ce texte ancien en trahissant le fait des difficultés ecclésiastiques témoigne de l'existence d'une hiérarchie; en affirmant à propos qu'empêcher et diriger sont choses différentes, l'auteur constate sans en discuter le principe l'existence d'une autorité.

L'évolution de l'idée de l'Église est si avancée dans les Pastorales qu'elle constitue même une des principales objections contre leur authenticité[1]. L'œuvre d' « évangé-

1. La solution de cette question nous importe assez peu; il est presque indifférent de savoir si la rédaction remonte à l'an 67 ou si l'on doit la reporter aux environs de l'an 80, quand il s'agit de constater le progrès de la hiérarchie et des idées qu'on s'en fait. Je ferai remarquer seulement qu'on constate deux fois un remaniement du texte (I *Tim.*, III, 2; *Tite*, I, 7) à l'effet de le mettre d'accord avec un état postérieur où existe un « épiscopat » monarchique avec le nom d'épiscope réservé au président de l'église locale. L'inauthenticité totale est insoutenable et n'est soutenue par presque personne; l'hypothèse d'utilisation par fragments de billets pauliniens semble insuffisante. Je me contenterai du premier jugement de M. Sabatier, resté celui du *texte* dans *l'Apôtre Paul* (1896), jugement qui reste d'une haute valeur en dépit d'une note (p. 278) légèrement différente : « Une longue étude contradictoire nous laisse dans une entière indécision » (p. 278), « nous y trouvons la doctrine de Paul » (p. 277); et plus loin : « Il sufit à notre dessein d'avoir prouvé que ces trois épitres représentent bien la dernière phase du paulinisme. Nous

liste[1] » qui est celle de Timothée, et de Tite, compagnons de l'apôtre délégués par lui à Ephèse et en Crète, ressemble si bien au ministère de l'évêque monarchique, dépasse même tant par la nature et l'assurance de son autorité le rôle de l'évêque président des presbytres des églises destinataires des lettres d'Ignace, que Otto Pfleiderer a cru devoir placer la rédaction des Pastorales après le temps d'Ignace[2]. Son raisonnement vaudrait si l'on regardait la mission des deux disciples de l'apôtre comme une institution fixe et universelle. Or, il apparaît par le texte même que l'épiscopat monarchique n'existe point, au moins sous ce nom, et que les titres d'épiscopes et de presbytres sont équivalents, représentent une seule et même fonction. Le remaniement qui intervint en mettant un singulier au lieu du pluriel marque une nouvelle phase de l'évolution, vers l'an 90[3].

D'autre part une transformation très sensible se fait jour dans la situation décrite par l'auteur, quel qu'il soit, de ces petites lettres. La tendance pratique prend le dessus; on aperçoit un élément traditionnaliste dans l'organisation ecclésiastique[4]; une seule pensée résume les trois lettres : « Garde le bon dépôt » (I *Tim.* VI, 20; II *Tim.* I, 14). C'est déjà l'idée d'orthodoxie : il existe une règle de foi et une « saine doctrine », l'hérétique est un être dangereux

pouvons laisser indécise la question de savoir si cette dernière transformation s'est faite du vivant de l'apôtre lui-même, ou seulement après sa mort. De quelque façon qu'on la tranche, on ne pourra nier que ces lettres n'appartiennent à l'histoire de la pensée paulinienne. *Elles ne sont, ni pour le fond ni pour la forme, indignes du grand apôtre. L'idée du ministère évangélique qu'elles dévoloppent est bien celle de Paul* » (*ib.*, 284).

1. II *Tim.*, IV, 5.
2. *Das Urchristentum*, 1902².
3. P. Lemonnyer, O. P., *Les épîtres de St Paul*, t. II, Bloud, 1905.
4. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, p. 285.

qu'il faut fuir, « l'église est la colonne et l'appui de la vérité » (I *Tim.*, III, 15). Le soin de l'église est conçu comme un gouvernement (I *Tim.*, III, 5, cf. 12), il donne droit à des honneurs (I *Tim.*, III, 6) et à un salaire (v, 18); les fonctions de l'administration ecclésiastique se transmettent comme les charismes par le moyen de la « prophétie » (de la communication de l'Esprit) et par l'imposition des mains (I *Tim.*, IV, 14; cf. v, 22).

« Par tous ces traits, écrivait A. Sabatier, la notion de l'Église, de la tradition et de la succession apostolique (?), ces épîtres mènent le paulinisme au catholicisme, qui fit au IIe siècle la synthèse des divers courants de l'âge apostolique[1]. » Quoi qu'il en soit, ce qui apparaît à l'historien, c'est la continuité depuis les premières épîtres de saint Paul jusqu'au temps d'Ignace.

La Didachè qu'on ne peut guère, si elle a la Syrie pour lieu d'origine, placer après 80, unit, comme l'Apocalypse, à une exhortation eschatologique émue (XVI) une conscience très nette de la valeur de l'Église; les deux séries de fonctions se retrouvent à côté l'une de l'autre, celle de l'apostolat comprenant « celui qui vient au nom du Seigneur » (XII, 1), les prophètes et les didascales (XIII); celle de l'administration et de la « liturgie » comprenant les épiscopes et les diacres (XV). L'Église est identifiée au royaume, ou plutôt, suivant la pensée de l'auteur, « elle a été réunie des extrémités du monde *pour* le royaume (IX, 4; cf. X, 5); les frères adressent au Père des cieux une prière touchante pour l'Église : « Souviens-toi, Seigneur, de ton Église, pour

1. « Tel est le petit livre déjà tout catholique, vrai type de l'esprit ecclésiastique, qui a été pendant dix-sept siècles le manuel du clergé, l'évangile des séminaires, la règle de la politique des âmes telle que la pratique l'Église. » Renan, *L'Église chrétienne*, p. 101.

la délivrer de tout mal[1] et la perfectionner dans ton amour; rassemble-la des quatre points des vents, l'ayant sanctifiée pour ton royaume que tu lui as préparé, car à toi appartient la puissance et la gloire dans tous les siècles. (6) Que la grâce arrive[2] et que passe ce monde : Hosanna au Dieu de David. Si quelqu'un est saint, qu'il vienne; s'il ne l'est pas, qu'il se repente. Voici le Seigneur (Maran atha)[3]! Amen » (x, 5-6).

Les lettres aux églises dans l'Apocalypse représentent un état plus avancé : ce n'est pas qu'on y puisse trouver la preuve de l'existence de l'épiscopat monarchique; il existait dès lors probablement, mais l'angélologie du livre entier et son symbolisme systématique invite à voir dans l'ange de l'église la représentation religieuse de la communauté tout entière, et non l'appellation mystique de son président[4]. Une chose paraît plus remarquable, c'est l'alliance du progrès de l'idée d'Église avec une préoccupation eschatologique intense; au moment même du paroxisme de l'attente de la parousie, l'équilibre se fait et il durera; l'Église gardera l'héritage d'un temps passé, elle restera fidèle à ce grand espoir de son premier âge; elle idéalisera[5] et repoussera dans l'avenir l'événement un mo-

1. Cf. Pater, VIII : ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

2. Comparer VII, 2 : « Que votre royaume arrive! »

3. V. note p. 192.

4. C'est l'opinion de W. Ramsay (*The letters to the seven churches of Asia*, London, 1904) et de Calmes (*Rev. Bibl.*, 1905, p. 272-276) qui rejette « l'opinion bizarre » de Zahn adoptée par J. Weiss interprétant l'ange des églises par leur évêque.

5. Ce fait se constate chez S. Irénée dont les conceptions sur la fin des temps se sont grandement modifiées du moment où il écrivait l'*Ad Haer.* (l. V, ch. XXXII-XXXVI) au temps où ils adressa à Marcianos son ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (ch. LXI). Voir ce traité, nouvellement découvert dans la traduction arménienne, dans les *Texte und Untersuch.*, 1907, et l'analyse donnée par J. Lebreton dans la *Revue de l'Institut Catholique*, 1907, p. 127.

ment regardé comme tout proche, et cette orientation vers le siècle à venir, cette continuelle perspective du jugement fera partie de sa piété authentique. Une partie de ce travail est déjà accomplie par le rédacteur chrétien de l'Apocalypse : en utilisant, comme plusieurs le pensent [1], des documents juifs qui représentaient une attente de la parousie pour laquelle le retour de Néron devait être un signal des derniers temps, l'auteur compose une eschatologie chrétienne dont l'accent ému d'espérance ne paraît pas absolument en relation avec le progrès de la hiérarchie que nous constatons aussi bien dans les centres pauliniens que dans le cercle joannique, ni avec ce retour à la vie calme et normale qui nous semble se faire jour. Le progrès paraît continu par ailleurs pour l'idée d'Église : à côté du symbolisme de la nouvelle Jérusalem (III, 12), nous trouvons l'élément conservateur (« ce que vous avez, tenez-le bien » : II, 25 ; cf. III, 3, 10), la dénonciation de l'hérésie nicolaïte (II, 6, 15), la méfiance en face des charismes ; on invite à se défier de « ceux qui se disent apôtres » (II, 2), d'une certaine « Jézabel » « qui se dit prophétesse » (II, 50) [2].

La pensée mystique d'où est sorti le quatrième Évangile entend le christianisme principalement comme une religion intime, comme un culte en esprit et en vérité. On sait tout l'état que quelques historiens veulent faire de la dénonciation qu'on rencontre dans la III^a *Joannis* contre un certain Diotréphès qui affectait une certaine supériorité

1. La critique littéraire de l'A. a été exposée par M^gr Duchesne d'après Vischer dans le *Bulletin Critique*. Le P. Calmes prend à son compte les conclusions de Vischer dans ses *Epît. Cath. et Apocalypse*, in-16, Bloud, 1907 [3].

2. Et que M. J. Weiss suppose être la femme de l'évêque de Thyatire (*Die Offenbarung des Joh.*, p. 19) !

(φιλοπρωτεύων) dans une église qui n'est pas nommée : « Quand je viendrai, écrit l'auteur avec autorité, je signalerai les actions qu'il fait, quand il se répand contre nous en mauvais propos, et que, non content de cela, il n'accueille même pas les frères, il les chasse de l'église et empêche ceux qui veulent les recevoir de le faire » (v. 10). A en croire certains critiques, c'est une protestation directe contre les progrès de la hiérarchie qui apparaîtraient à l'auteur comme un empiètement et un abus. C'est peut-être se contenter d'une hypothèse assez fragile que de voir là un jugement contre une institution ou un état d'organisation, alors qu'il pourrait bien n'être question que d'une personne et d'un fait d'abus.

Le christianisme moral de la littérature joannique apparaît aussi comme un attachement à « la vérité », et comme une vie se renouvelant dans les mystères chrétiens ; pour revêtir les formes d'une pensée mystique et philosophique, sa croyance n'en paraît pas moins intransigeante : la II[a] *Joannis* parle de « la doctrine du Christ » (v. 9), dénonce les séducteurs qui la voudraient corrompre, et ajoute (v. 10) : « Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et ne lui donnez pas le salut de paix. » La leçon est aussi nette, l'attitude aussi conservatrice que dans les Pastorales. Il est juste pourtant de remarquer que, soit affaire de milieu mystique, soit affaire de personnalité intellectuelle, la préoccupation de « l'amour » du Christ et de la « connaissance » méditative est, avec celle de l'amour fraternel, plus vive que dans la littérature paulinienne ; celle des charismes personnels, de la hiérarchie, et du cadre de l'Église, beaucoup plus effacée que chez l'auteur des Pastorales.

L'épître de l'église de Rome aux Corinthiens sort d'un

milieu tellement différent de celui des documents précédents qu'on ne peut guère l'utiliser pour reconstituer l'évolution de l'idée de l'Église en Asie Mineure. D'une part, les noms de presbytres et d'épiscopes semblent encore équivalents (XLIV, 4 et 5); on ne voit pas même qu'il existe dans l'idée de l'auteur de fonction de président du collège des épiscopes; la hiérarchie pour lui ne comprend, semble-t-il, que des épiscopes, de diacres, des laïcs (XL, 5); l'autorité même d'où émane l'épître semble un pouvoir plutôt collectif qu'individuel (I, 1; XLIV, 4); l'analogie du corps ne rappelle à l'auteur que les différences de classes sociales ou de situations morales (XXXVIII, 1). Mais d'un autre côté, les §§ XL à XLIV présentent une véritable thèse de l'origine divine (au sens strict) des pouvoirs ecclésiastiques, de la succession apostolique, du droit divin d'une hiérarchie fidèle contre laquelle l'autorité romaine elle-même ne se reconnaît pas de droit (XLIV, 4); le « maître » aurait même prescrit qu'il y eût des temps marqués, des heures déterminées pour les offices et offrandes (XL, 2). Une conception qui marque aussi un nouveau progrès des idées se fait jour dans une comparaison de l'Église avec la maison de Rahab (XII): celle du salut dans l'Église et seulement dans l'Église, de la valeur rédemptrice du sang du Christ réservée aux seuls fidèles. — Deux points distinguent donc le christianisme d'Ignace de l'ecclésiasticisme romain : tout d'abord, vingt ans, et vingt années fécondes de la vie de l'Église, marquent le progrès de la hiérarchie de saint Clément au martyr Ignace, mais d'un autre côté le sens autoritaire des romains a prévenu l'affermissement du pouvoir ecclésiastique en Asie Mineure et en a reconnu la base inébranlable en affirmant son origine divine[1].

1. On ne relève aucune trace de la théorie de l'apostolicité chez saint

## § 5. — L'ÉGLISE AU REGARD DE SAINT IGNACE.

Après avoir constaté, au temps d'Ignace, l'autonomie de la religion de Jésus, la conscience de sa valeur unique, son appellation du nom de christianisme, nous avons tenté d'en déterminer le contenu, en étudiant, d'une part, le culte chrétien, prière et mystères, d'une autre, la vie chrétienne, moralisme et sainteté. Il a paru, aussi, nécessaire, avant de décrire l'Église telle qu'elle apparaît au regard de saint Ignace, de déterminer la marche progressive de l'idée de l'Église depuis les « épîtres de la captivité ». Nous pouvons maintenant recueillir dans ses épîtres ce que saint Ignace dit de « l'Église », de la foi qui la fonde, de la solidarité religieuse qui la constitue, des charismes ou des fonctions qui en consolident l'organisation sociale.

Comme nous le verrons en étudiant son concept mystique de l'Église, saint Ignace considère l'Église comme le système même du salut dans tous les temps, sans excepter le passé de l'histoire d'Israël; aussi bien, le Christ est l'unique porte du Père, et c'est en considération de leur espoir en lui que les prophètes ont été sauvés. — Quant à l'origine historique de l'Église chrétienne et à ses rapports avec l'Évangile, nous pouvons retenir ceci. S'il apparaît au regard d'Ignace une certaine continuité entre l'Église et la société qui entourait Jésus [1], aucun des deux textes de *Mt.* (xvi, 18, xviii, 17) n'est ni cité ni

---

Ignace, ce qui rend peu favorable à l'opinion de Lightfoot supposant qu'Irénée l'ait empruntée à l'Asie Mineure.

1. *Passim*, par ex. *Mg.*, vii; 1; *Tr.*, vii.

visé [1]. Quant au « royaume », Ignace n'en parle guère plus : l'expression « royaume de Dieu » se rencontre seulement deux fois pour en exclure les pécheurs et ceux qui font schisme (*Éph.*, XVI, 1; *Phil.*, III, 3 : cfr. I *Cor.*, VI, 9-10) [2]. Un seul mot d'Ignace nous rapproche des paraboles du royaume : c'est une allusion probable à la similitude du levain « qui fait lever toute la pâte » : le levain, c'est Jésus-Christ (*Mg.*, X, 2). — Cependant le presbytérion de l'église a remplacé les Apôtres (*Phil.*, V, 1) [3]; la règle d'action s'appelle la « doctrine chrétienne » (χριστομαθία : *Phil.*, VII, 2); Jésus, « souverain prêtre et porte du Père », a ouvert à l'Église la voie vers Dieu (*Phil.*, IX) et l'intimité divine (εἰς ἑνότητα Θεοῦ) [4]; sa croix a été l'étendard dont parle Isaïe (XI, 12; LXII, 5), levé devant les nations pour réunir les Juifs

---

1. Il y a bien une allusion à la pierre inébranlable, mais s'appliquant au Christ et rappelant plutôt les textes des deux Testaments relatifs à la pierre angulaire. L'image au reste, étant assez simple, ne nécessite pas de précédent scripturaire.

2. Dans la littérature du même âge, on perçoit plutôt la continuité entre le peuple de Dieu et l'Église dans I *Clem.*, XXIX. L'idée du royaume en rapport avec l'Église se rencontre d'une façon saisissante dans la Didachè : « De même qu'était ce pain épars sur les montagnes et qu'il a été rassemblé en un, ainsi a été rassemblée ton Église des extrémités de la terre *pour ton royaume* » (IX, 4), mais après l'Apocalypse l'idée s'efface. L'épître à Barnabé, toute pleine du système allégorique, parle d'un peuple nouveau (V, 7) que Dieu a donné à son fils (III, 6), peuple héritier de la promesse et peuple saint (XIV, 4, 5, 6), mais la comparaison n'est pas approfondie. Il faut arriver au « Pasteur » pour retrouver le royaume de Dieu en ce monde. Dans la IX[e] similitude, dans les chap. 12, 13, 15, 16, on voit que l'entrée dans ce royaume est celle d'une vie qui commence au baptême. L'auteur de la si jolie épître à Diognète dira bien que Dieu est un roi qui a envoyé son fils roi lui-même pour triompher par la persuasion plutôt que par la violence, mais ce royaume, comme le montre la très belle parabole du chap. VI, est tout mystique et très peu de ce monde.

3. D'après l'interprétation du texte établie par Zahn et acceptée par Funk.

4. « L'unité avec le Christ, l'union avec le Père, voilà l'Église. » Ar. Stahl, *Patristiche Untersuchungen*, II. *Ignatius von Antiochen*, 1901, p. 217.

et les Gentils « en un seul corps de l'Église » (ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ, *Sm.*, I, 2), Église qui n'a qu'une prière, une seule voix, forme un seul chœur (*Mg.*, VII, 1), et ne présente qu'une seule couleur. La vie selon le Christ est circonscrite dans l'*unité* de l'Église : ὅσοι γὰρ Θεοῦ εἰσὶν καὶ 'I. X., οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν· καὶ ὅσοι (hérétiques) ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι Θεοῦ ἔσονται, ἵνα ὦσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες (*Phil.*, III, 2). Là où l'on voit l'évêque, ce sera l'église locale, et, de même, là où est Jésus-Christ, c'est l'église « catholique » : ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (*Sm.*, VIII, 2). L'église universelle, la grande église, nous dirions « l'Église », au premier coup d'œil ne semble pas être dans la pensée d'Ignace autre chose que l'unité mystique dans la foi et l'amour de toutes les églises; chaque fois que cette image se présente, il ne lui donne en effet d'autre chef sur terre que Jésus-Christ. Le *mot* « catholique », antérieur au christianisme, est ici accouplé pour la première à celui d'église ; les cités grecques n'avaient guère qu'un lien entre elles, la religion, mais encore est-il qu'il ne se fortifia que plus tard, et que le mot ἐκκλησία n'exprime jamais que l'assemblée locale des citoyens d'une ou plusieurs villes réunies en réalité et non pas seulement par la pensée. L'*idée* domine toute la doctrine de l'épître aux Éphésiens que saint Ignace connaissait assurément et dont il était pénétré. L'expression ἡ καθολικὴ ἐκκλησία se rencontre quatre fois dans les actes du martyre de Polycarpe; dans trois de ces passages, le sens est celui d'église universelle sans rien de plus (ins., VIII, 1; XIX, 2)[1]; dans un

1. Si toutefois le texte n'est pas inauthentique : ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ

autre (XVI, 2), le mot est appliqué à une église locale, et doit donc être compris comme équivalent d'orthodoxe, l'existence des sectes gnostiques éclairant ce sens relatif. Chez saint Ignace, le terme n'a certainement pas le sens technique et précis qu'il aura dans la suite et qu'il a sans doute dans l'épître des Smyrniens, mais le contexte est favorable à l'hypothèse qu'il contienne une certaine note d'orthodoxie : il s'agit en effet des hérétiques qui font schisme ; Ignace rappelle « que personne ne doit faire, sans l'évêque, rien de ce qui se rapporte à l'église », que cela seul est agréable à Dieu qui est fait avec l'autorisation de l'évêque : tout cela évoque bien l'idée de la valeur unique du cadre hiérarchique [1] et invite à entendre le mot « catholique » comme notant la condition sûre pour être avec Jésus-Christ (cfr. supra : *Phil.*, III, 2).

A l'Église qui poursuit l'œuvre du Christ saint Ignace voit conférer l'incorruptibilité par l'effusion (entendue au sens allégorique) des parfums faite par Marie, Matthieu dit sur la tête de Jésus (*Mt.*, XXVI, 7), saint Jean sur ses pieds (*Joan.*, XII, 3)[2]. « C'est pour cela que le Seigneur a reçu le parfum sur sa tête, afin de communiquer à l'Église un souffle d'incorruptibilité [3] » (ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν, *Ephes.*, XVII, 1). Ignace venait de parler des

---

καθολικῆς ἐκκλησίας : le codex Mosquensis porte ἁγίας au lieu de κ. ; Lightfoot est favorable à cette lecture (I, p. 621-623) ; Harnack rejette formellement l'autre (*Dogmengesch.*, II, 112, n. 3) ; Funk² (I, p. 334) défend la lecture des autres ms.

1. Dans le membre parallèle, πλῆθος est interprété par A. Sthal (*Patrist. Unters.*, II, p. 201), comme désignant la masse par opposition aux sectaires gnostiques.

2. Et ici, Ignace suit le Ier évangile : « Il concilie la tradition synoptique avec la tradition joannique ; autant qu'on peut en juger, il emprunte à la première l'histoire de Jésus, et à la deuxième l'idée qu'on doit se faire du Christ et de son œuvre. » Loisy, *IVe Évangile*, p. 7.

3. Cfr. *Éphes.*, V, 26-27.

hérésiarques et des hérétiques, et il ajoute : « Pourquoi donc, après avoir reçu la connaissance de Dieu, c'est-à-dire Jésus-Christ, pourquoi ne sommes-nous pas toujours prudents ? Quelle est cette folie, qui nous fait périr, de ne pas reconnaître le « don » (χάρισμα) que Dieu nous a envoyé véritablement. L'Église est donc le don de Dieu, soit que le mot χάρισμα tombe directement ou indirectement sur elle.

Après avoir dit sur l'origine de l'Église la pensée d'Ignace, avant de parler de la foi qu'il lui donne pour fondement, il pourra être utile de dire un mot de ce que le saint martyr pensait de l'Évangile. On s'accorde à reconnaître[1] que saint Ignace fait allusion à un livre écrit qu'il appelle l'Évangile : abstraction faite du texte *Phil.*, VIII, 2, dans lequel il est possible que le mot « γέγραπται » (« c'est dans l'écriture ») porte sur les évangiles, le texte *Sm.*, V, 1, où saint Ignace énumère les documents de la foi, les Prophètes, la Loi, l'Évangile, semble assez suggestif; un peu plus bas, l'auteur juxtapose encore les Prophètes et l'Évangile « où la passion nous est montrée avec clarté et la résurrection est accomplie » (*Sm.*, VII, 2). Il est sûr en fait qu'il connaît Mt. y compris l'Évangile de l'enfance; il est probable qu'il cite Luc (*Sm.*, III, 2 : *Luc*, XXIV, 39); il paraît certain qu'il connaît le quatrième Évangile[2]. — Saint Ignace fait appel à l'Évangile comme à un motif de

1. A. Loisy, *Histoire du Canon*, p. 27. — Bruston, *Ignace d'A.*, p. 124. — Von der Goltz, *T. u. U.*, XII, 3, etc.

2. C'est la conclusion du jugement de M. Loisy dans cette question : « La façon même dont le IVe évangile est utilisé, sans être cité, ne permet pas d'affirmer qu'Ignace l'ait considéré comme l'œuvre d'un apôtre; mais il a dû le connaître assez longtemps avant d'écrire ses épîtres, pour s'être pénétré de sa doctrine et de son esprit au degré que nous voyons. » Loisy, *Le IVe Évangile*, p. 7. Cfr. Bruston, p. 128; von der Goltz, p. 119 s.; Kattenbusch, *Das Ap. Symbol.*, II, 316.

crédibilité : il plaint ceux « que ni les prophéties, ni la loi de Moïse, ni l'Évangile, ni les souffrances des chrétiens n'ont persuadés » (*Sm.*, v, 1 ; cfr. *Sm.*, VII, supra).

Un passage fort intéressant porte : « Je recours à l'Évangile comme à Jésus-Christ en chair (ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ) et aux Apôtres comme au presbytérion ecclésiastique » (*Phil.*, v, 1) : Lightfoot[1] entend qu'il s'agit des deux parties du Nouveau Testament, les évangiles et les épîtres, il verrait dans cette déclaration celle d'une égale confiance dans les évangiles que dans le contact intime avec le Christ dans l'Eucharistie, dans les épîtres que dans l'autorité de l'Église ; cette interprétation n'est pas sans valeur, mais elle semble aussi bien hypothétique[2]. « Le prix de l'Évangile, dit ailleurs le martyr, c'est l'avènement du Sauveur, c'est sa passion, c'est sa résurrection, car les prophètes bien-aimés l'ont annoncé, mais l'Évangile est le triomphe de l'immortalité » (*Phil.*, IX, 2) : retenons de ce texte que « l'Évangile est une charte d'avènement, et qu'avec lui s'ouvre l'immortalité ».

Le paragraphe (VIII) qui précède celui-ci fournit un renseignement bien curieux sur l'idée qu'on se faisait de l'Évangile : « Je vous en prie, n'agissez pas en disputeurs, mais selon la doctrine du Christ (κατὰ χριστομαθίαν). J'ai entendu certains qui disaient : « Si je ne trouve pas cela dans les documents, dans l'Évangile, je n'y crois pas »; et je leur disais : « Cela y est » ; ils me répondent : « C'est jus-

1. I, p. 260; de même A. Stahl, *Patrist. Unters.*, II, p. 211.

2. Σάρξ 'I. pourrait signifier « Jésus-Christ en personne », « présent ». Il ne me semble pas sûr qu'il s'agisse du livre des évangiles, moins encore de celui des épîtres. Le double usage du mot évangile dans la suite (v, 2) avec le sens de prédication du Christ et de faits évangéliques constitue en effet une objection.

tement la question! » Eh bien, mes documents à moi, c'est Jésus-Christ; mes documents indiscutés, ce sont sa croix, sa mort, sa résurrection, et la foi qui repose sur lui, toutes choses en lesquelles je veux être justifié avec le secours de vos prières[1]. » Ce qui semble clair, c'est que, tout en accordant à l'Évangile écrit une grande valeur, Ignace le subordonne, au moins pour ce qui est de sa foi personnelle, à l'histoire et à la tradition. Évidemment, la logique de l'argument est un peu décevante. Au reste, on voit bien la scène; elle n'est pas trop vieille. On désirait des documents, et déjà l'Évangile ne semblait pas répondre à tous les problèmes qu'il posait. On entend la protestation d'Ignace : « Tout est dans l'Évangile », mais ceux qui regardent de près en doutent : « c'est la question », répondent-ils, πρόκειται. Il y avait donc une question, on discutait subtilement, Ignace répond un peu largement. Il ne faut pourtant pas oublier que sa position est parfaitement légitime : il n'y avait pas un siècle d'écoulé encore, et s'il est des cas où la tradition et la foi soient plus précieuses que les documents, Ignace avait le droit de se reposer sur le fait de la foi chrétienne. Cette petite scène nous a valu de

---

1. On fait de grosses difficultés pour l'interprétation de ce texte : Lightfoot, von der Goltz, Stahl, Knopf et Bruston ponctuent autrement et traduisent : « Si je ne trouve pas cela dans les archives (l'A. T.), je ne le crois pas dans l'Évangile » ou « je ne crois pas à l'Évangile ». — M. Loisy remarque que cette lecture est contraire à l'usage de la langue » (*Hist. Can. N. T.*, p. 27, n. 5). Bien qu'il y ait des opposants docètes judaïsants et que le mot γέγραπται soit technique pour l'Écriture (*Éph.*, v, 3; *Mg.*, vi), je pense avec M. Loisy que saint Ignace « s'adresse à des chrétiens qui cherchaient sans doute matière à chicane dans les textes évangéliques, et qui sont renvoyés à la tradition. Ignace a en vue un texte écrit mais il n'en parle que pour le subordonner à la foi de l'Église, à la tradition vivante ». Zahn ponctue de même. Le mot χριστομαθία qui précède suggère cette interprétation, en second lieu, jamais ἀρχεῖα n'a désigné l'A. T.

savoir que saint Ignace mettait sa confiance en autre chose que dans un livre, qu'en des documents historiques toujours fragmentaires et morts, et qu'il croyait avec assurance à la continuité de l'Évangile et de l'Église, ce qui suppose que les apparences n'étaient pas défavorables à cette ferme croyance.

*
* *

Le christianisme pour saint Ignace est une foi et un amour[1]. C'est une foi d'abord (ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη, *Éphes.*, XIV, 1). Il y a une tradition des apôtres à laquelle il faut adhérer, et c'est pour la confirmer auprès de la postérité qu'Ignace a écrit ses lettres, Eusèbe nous en avertit : προύτρεπέν τε ἀπρὶξ ἔχεσθαι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως, ἣν ὑπὲρ ἀσφαλείας καὶ ἐγγράφως ἤδη μαρτυρόμενος διατυποῦσθαι ἀναγκαῖον ἡγεῖτο (*H. E.*, III, 36, 4). Il y a un enseignement du Christ (χριστομαθία : *Phil.*, VIII, 2)[2]; il y a des règles posées (δόγματα)[3] par le Christ et par

1. L'expression πίστις καὶ ἀγάπη se rencontre douze fois environ; dans les passages suivants, elle est à peu près synonyme de religion chrétienne : *Éphes.*, I, 1; XIV, 1; XX; cfr. IX, 1; *Magn.*, XIII, 1; *Sm.*, VI, 1; *Mag.*, I, 1 (πίστις seulement). Comparer la double série ternaire grosse de mysticisme : σάρκι, ψυχῇ, πνεύματι, πίστει, ἀγάπῃ, ὁμονοίᾳ (*Phil.*, XI, 2).

2. A. Stahl voudrait ne voir qu'une allusion à *Mt.*, XI, 29 : μάτεθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ (*Patris. Unters.*, II, p. 161) : cette interprétation précise et étroite n'est pas suffisamment justifiée.

3. Le mot δογμά pourrait n'avoir ici que le sens général de prescription; δογμά signifie « décret » (*Actes*, XVII, 7; *Luc*, II, 1), « sentence » (*Daniel*, II, 15, LXX), « condamnation » (*Coloss.*, II, 14), « prescription juive » (*Éphes.*, II, 15), « maxime du monde » (*Coloss.*, II, 20). — Au chapitre XVI, 4, des *Actes*, il représente les décrets du Concile de Jérulalem, décrets principalement disciplinaires et moraux mais répondant à une controverse où le dogme du salut était intéressé (XV, 2, 11). — Dans la première littérature chrétienne, le mot marque, chez Clément, les lois de la nature appelées δογμάτα de Dieu (XX, 4) et encore (XXVII, 5) ailleurs les décrets divins. L'au-

ses apôtres (*Magn.*, XIII, 1 et *Tr.*, VII, 1); la foi est un *lien* par lequel l'amour nous entraîne vers Dieu (*Éph.*, IX, 1); la foi est tellement chose sociale que saint Ignace priant pour les églises demande pour elles l'*union* dans la foi et l'amour (*Magn.*, I, 2); la « mauvaise doctrine » en effet, en corrompant la foi, *trouble* les familles (*Éph.*, XVI); les réunions fréquentes au contraire *affermiront* la croyance (*Éphes.*, XIII, 1); la foi est en rapport étroit avec l'*obéissance* et la *soumission* (ὑποταγή, ὑπακούειν : *Tr.*, II, 1; *Éphes.*, XX); les anges ont été *jugés* par rapport à cette foi (*Sm.*, VI); les hérétiques, chefs et disciples, iront dans *le feu* qui ne s'éteint jamais (*Éphes.*, XVI, 2).

La foi chrétienne porte tout entière sur la personne du Christ : elle repose sur lui (*Phil.*, VIII, 2 : ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ), on la nomme la foi de Jésus-Christ (*Mag.*, I, 1), il est lui-même la foi parfaite (ἡ τελεία πίστις, *Sm.*, X, 2). Il est sûr que l'humanité du Sauveur remplit surabondamment la religion d'Ignace, et c'est pourquoi on a pu noter avec justesse la « christocentrie » de sa πίστις[1], mais ce n'est pas là, quel que soit l'accent pénétrant de cette foi, un trait bien caractéristique parmi les disciples de l'Apôtre. On peut remarquer avec plus de précision, que, soit à cause de la controverse docète, soit en raison de la piété

teur de l'épître à Diognète l'avertit que la doctrine des chrétiens n'est pas une science (μάθημα) inventée par les efforts d'hommes curieux et qu'elle ne repose pas sur une pensée humaine (οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν : V, 3). L'épître de Barnabé appelle ainsi les prescriptions de Moïse et les trois principes du christianisme, savoir : 1° que la foi est essentiellement une espérance, 2° que le jugement sera essentiellement juste, 3° que l'ἀγάπη est la marque (μαρτυρία) de la justice (*Barn.*, I, 6). Ce dernier sens nous rapproche de notre mot « dogme », mais la pensée de saint Ignace n'est pas si distincte : il n'entend ni la doctrine, ni une simple discipline, mais les deux ensemble.

1. Stahl, *Patrist. Unter.*, II, p. 159 s.

personnelle de l'évêque syrien, l'Église, chez saint Ignace, repose tout entière sur la foi inséparable en la passion et en la résurrection du Sauveur[1]. Je ne ferai que mentionner un passage de l'épître aux Éphésiens (xx, 1), où saint Ignace rapproche dans le programme d'une prochaine lettre qu'il se propose d'écrire à la même église, « la foi et la charité, la passion et la résurrection ». Ailleurs (*Phil.*, ins.), l'église de Philadelphie est dite « solidement établie dans la concorde avec Dieu (ἡδρασμένῃ ἐν ὁμονοίᾳ Θεοῦ) par la passion du Seigneur, et en même temps pleinement instruite (πεπληροφορεμένῃ) par sa résurrection ». — « C'est là tout le profit de l'Évangile, l'avènement du Sauveur Notre-Seigneur Jésus-Christ, sa passion et sa résurrection : les prophètes l'ont annoncé, l'Évangile est l'achèvement de l'immortalité, et les deux choses sont excellentes pourvu que vous croyiez avec amour » (*Phil.*, IX, 2; cfr. *Sm.*, VII, 2). La croix est dite le salut même et la vie éternelle (*Éphes.*, XVIII); la foi s'attache au corps même du Sauveur comme l'amour à son sang (*Tral.*, VIII, 1). On voit dans tous ces textes la foi liée au fait de la passion et de la résurrection. La même chose apparaît encore dans deux passages de l'épître de Smyrne, et d'abord avec une précision dogmatique dans la courte confession de foi[2] esquissée au § I, 2 : « Je vous connais

1. Cf. *Polyc. ad Phil.* : ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα... καρποφορεῖ εἰς τὸν κύριον... ὃς ὑπέμεινεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἕως θανάτου καταντῆσαι... I, 2.

2. Parmi les formules quasi liturgiques de foi qu'on rencontre chez saint Ignace six sur sept sont uniquement christologiques (*Mag.*, XIII, présente deux fois la formule trinitaire avec cet ordre F.P.E.); sur ces six, trois — les plus nettes et les plus développées — ont principalement trait à la passion et à la résurrection de N.-S. (*Tr.*, IX; *Mag.*, XI; *Sm.*, I). — On me permettra d'ajouter qu'il semble que le § christologique du symbole se soit développé à part, et qu'il soit entré, travaillé et presque fixé

comme établis en une foi inébranlable, comme fixés à la croix du Seigneur, de Jésus-Christ... Il a été vraiment crucifié sous Ponce-Pilate et le tétrarche Hérode, pour nous, dans sa chair (fruit duquel nous sommes sortis), dans sa passion divine et bienheureuse, en sorte qu'en sa résurrection il élève un étendard pour les siècles, devant les saints et les fidèles, Juifs et Gentils, corps unique de l'*Église*. » Enfin au § III de la même lettre, c'est l'exemple des apôtres qui nous est proposé : « Aussitôt ils le touchèrent et ils crurent, convaincus par sa chair et sa vie, et c'est pourquoi ils méprisèrent eux aussi la mort et se montrèrent au-dessus de la mort. »

Objet de la foi chrétienne, la passion rédemptrice du Sauveur en est aussi le profit : Χριστὸν τὸν δι' ἡμᾶς ἀποθανόντα, ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε. *Tral.*, II, 1. Ainsi, « ne vous y trompez pas... si quelqu'un marche avec une doctrine étrangère, il n'a point de part à la passion (εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται, *Phil.*, III, 3). Jésus-Christ, en effet, est mort pour une foi pure : πίστιν Θεοῦ... ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη (*Éphes.*, XVI, 2). Il est sur la croix le fruit dont nous sommes sortis (*Sm.*, I, 2 : allusion possible à *Joann.*, XIX, 32 s., et au sens symbolique du récit). L'épître aux Tralliens (XI) présente un passage analogue dans lequel sont étroitement liées l'idée du corps mystique et celle de la vie issue de la passion : les chrétiens sont la plantation du Père, les rameaux de la croix,

dans la formule trinitaire, celle-ci en étant restée à sa brièveté primitive jusqu'au temps d'Ignace et de Justin. Avec saint Justin la fusion des deux formules commence de se faire (I, 61, 10-13; 13, 1-3; II, 6, 6; Dial., LXXVI) : c'est qu'alors, avec la consolidation de l'orthodoxie en face de l'hétérodoxie, on sentit le besoin de faire d'une phrase rituelle une confession de la foi controversée et d'une confession de la foi un rite.

comme la jeune plante née au pied de la plante mère et des fruits de sa fertilité ; cette belle image est brisée brusquement, mais le rapprochement qui suit est suggestif : « Ainsi la tête ne peut pas naître sans les membres, car Dieu a proclamé l'union étant lui-même unité. »

*
* *

« Retenu dans des chaînes, je loue les églises et je demande pour elles une union humaine et spirituelle selon l'esprit de Jésus-Christ, — il est notre vie pour toujours, — une union dans la foi et dans l'amour, une union surtout en Jésus et dans le Père[1]. » On peut retenir cette phrase comme expression de l'idée maîtresse de saint Ignace, idée de l'unité hiérarchique et mystique de l'Église.

Sans vouloir étudier ici le concept mystique de l'Église chez saint Ignace, étude qu'il faudra faire à part, il importe, pour bien constater le point d'évolution de l'idée d'Église que marquent ses épîtres, de noter chez lui le sens développé de l'unité religieuse[2]. Cette idée est originairement mystique, dominée par l'image de l'unité divine et de Dieu Père (*Tr.*, XI, 2 et *Ephes.*, IV, 2; cf. *Tr.*, XII, 2; *Phil.*, VIII, 2; — ὁμονοία θεοῦ : *Mg.*, XV; *Phil.*, ins.; — ἕνωσις : *Mg.*, XIII, 2; I, 2; *Tr.*, XI, 2; *Phil.*, VII, 2;

---

1. Ce texte qu'on lit au début de la lettre aux Magnésiens est d'une traduction difficile. Le voici : ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς ᾄδω τὰς ἐκκλησίας, ἐν αἷς ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διὰ πάντος ἡμῶν ζῆν, πίστεώς τε καὶ ἀγάπης,... τὸ δὲ κυριώτερον Ἰησοῦ καὶ πατρός. L'accouplement de σάρξ et πνεῦμα est fréquent chez saint Ignace : σάρξ vise soit le corps soit l'humanité (*Sm.*, XII, 2; *Sm.*, III, 1), πνεῦμα l'élément spirituel en N.-S., ou dans l'Église (*Sm.*, III, 3; *Pol.*, II).
2. A. Stahl *Patrist. Unters.*, II, p. 190-193 198.

— ἑνότης : *Éphes.*, iv, v ; ἑνότης ἐκκλησίας : *Phil.*, iii ; ἑνότης εοῦ : *Phil.*, viii, 1 ; ix, 1 ; *Sm.*, xii ; *Polyc.*, viii, 3). L'idée que la religion est chose sociale pénètre la psychologie d'Ignace. Les mots d'ὁμονοία, d'ἕνωσις, d'ἑνότης reviennent avec amour [1], celui de division (μερίσμος)[2] avec horreur.

L'idée du corps unique de l'Église (*Sm.*, i, 2) est utilisée avec méthode ; d'autres analogies, comme celle du temple [3], d'un chœur [4], sont également développées. La foi chrétienne est appelée « la commune espérance » (*Phil.*, v, 2 ; xi, 2 ; *Éphes.*, xxi, 2). On a vu de quelle façon « la prière de toute l'église » est exaltée au-dessus de la prière intime et solitaire ; « que dans l'assemblée, il y ait une seule prière, ajoute l'auteur, une seule supplication, un seul esprit, une seule espérance... ; accourez tous ensemble comme à un seul temple de Dieu, comme au même sanctuaire, à un même Jésus-Christ qui, venu du Père unique, était et est retourné vers le Père unique ». Ici, l'application pratique est rapprochée du principe mystique ; et l'on voit comment une idée abstraite comme celle d'unité peut devenir chère[5], principalement quand elle est associée à des images religieuses, et ainsi comment elle peut avoir une action puissante sur les sociétés après avoir été réduite en principes pratiques par des personnalités supérieures et des esprits particulièrement logiques. L'ecclésiologie des épîtres d'Ignace a sa source dans la pensée toute paulinienne de l'Épître aux Éphésiens [6].

1. ὁ. = 7 fois ; ἕ. =8 ; ἑ. = 9.
2. μερ. = 5 fois.
3. *Ephes.*, ix, 1.
4. *Ephes.*, iv, 2 ; Rom., ii, 2.
5. *Pol.*, i, 2.
6. Saint Ignace unit les églises par la prière et par leurs mérites, comme aussi par des relations de charité (*Ephes.*, xxi, 2 ; *Mag.*, xiv ; *Tr.*, xiii ; *Rom.*, ix ; *Sm.*, xi ; *Phil.*, x, 1).

Nous avons examiné avec soin les textes chrétiens qui s'échelonnent depuis la captivité de saint Paul jusqu'au temps d'Ignace au point de vue de leur attitude vis-à-vis de la hiérarchie et des fonctions charismatiques: Sans doute on constate une évolution profonde dans ce mouvement qui part de l'effusion des charismes et de l'avènement de l'Esprit au jour de la Pentecôte, comme le racontent les Actes, et aboutit, après un travail continu, à la consolidation des pouvoirs ecclésiastiques et à l'organisation disciplinaire de la deuxième génération. Le fait s'impose, il faudrait que chacun le reconnût, et qu'on cesse d'opposer deux états imaginaires, l'un de vie chrétienne toute spirituelle et l'autre de christianisme tout extérieur, états entre lesquels on place la grande trahison par l'Église de la religion de Jésus. Si ce tableau était réel, Ignace serait le grand coupable et le meilleur témoin. Or, il apparaît comme le plus intrépide défenseur de l'organisation hiérarchique et en même temps comme le plus mystique théoricien de l'Église.

Nous avons déjà remarqué qu'il dépend de l'épître aux Éphésiens. Il a lui-même une foi personnelle intense en l'Esprit et dans les révélations spirituelles : l'accouplement des mots σάρξ et πνεῦμα, σαρκικός et πνευματικός revient jusqu'à quatorze fois dans son texte, marquant une opposition entre l'homme et Dieu (*Ephes*, VII, 2; *Sm.*, III), entre l'humain et le spirituel (*Ephes.*, V, 1; cf. *Mag.*, I, XII, 1; *Tr.*, ins., XII; *Rom.*, ins.), entre les charnels qui ne peuvent rien entendre aux choses spirituelles, et les spirituels que n'intéressent pas les choses de ce monde (*Ephes.*, VIII, 2). Le ministère de l'évêque est en même temps un ministère impliquant des soucis temporels et des soins spirituels, il exige un double dévouement (*Pol.*, I, II). L'union des chré-

tiens entre eux doit être visible, organique, mais aussi toute spirituelle (*Mag.*, I, 2; XIII, 2). Saint Ignace souhaite aux chrétiens d'être forts par la vertu de l'Esprit (*Sm.*, XIII, 1). Il fait allusion au texte de saint Jean (III, 8), où il est question de l'Esprit qui souffle où il veut, qui sait seul d'où il vient et où il va (*Phil.*, VII, 1), réminiscence qui ne s'explique pas dans l'hypothèse d'une animosité des partisans de la hiérarchie contre l'inspiration. Il y a plus, défenseur des pouvoirs ecclésiastiques, saint Ignace est plein de respect pour les charismes qui les accompagnent [1] : les diacres ont été affermis dans leur stabilité par le saint Esprit du Christ (*Phil.*, ins.); pour accomplir son ministère spirituel, l'évêque devra demander à Dieu de lui manifester les ἀόρατα... ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς, afin de ne manquer d'aucun secours et d'abonder en tout charisme (*Pol.*, II, 2; cfr. I, 3). Saint Ignace est bien persuadé de ne pas manquer de ces grâces d'en haut : si l'on n'a pu le tromper, c'est que « l'esprit ne se trompe pas, étant de Dieu » (*Phil.*, VII, 1); c'est en effet l'Esprit qui lui a dicté son discours aux Philadelphiens (VII, 2). Le saint pourrait entretenir ses lectures de révélations sublimes, mais il ménage leur faiblesse (*Tr.*, V, 1); il a en effet une connaissance privilégiée du monde angélique, mais il s'en taira (*Tr.*, V, 2). Bien plus, saint Ignace compte positivement sur des révélations surnaturelles pour l'aider dans les difficultés de son ministère, et, se proposant d'écrire une nouvelle lettre aux Éphésiens, il ajoute : « surtout si le Seigneur me révèle quelque chose » (*Ephes.*, XX, 2) [2].

1. Saint Ignace ne connaît point d'autres prophètes que ceux de l'A. T.
2. Cf. II *Petri*, I, 21.

Qu'on veuille bien ajouter à ces renseignements épars, le souvenir de la doctrine de saint Irénée dans son cinquième livre contre les Hérésies où il unit dans un rapport étroit l'Église et l'Esprit; cette doctrine, Irénée l'avait connue en Asie Mineure, peu après le martyre d'Ignace.

Il ne faut point rêver qu'il ait surgi une religion absolue tout d'un coup avec son organisme évolué, ou en dehors de tout organisme. Pour l'historien, les faits qu'on vient de relever valent mieux; ils répondent même à une exigence qu'on pouvait présumer avec probabilité, savoir que le souvenir des paroles de Jésus prendrait le temps de germer comme la semence, que le principe de l'Église s'expliciterait peu à peu, que son organisme se consoliderait après la première période de mission et d'apostolat, qu'à un premier âge d'enthousiasme et de sainteté dans des groupes peu nombreux en succéderait un autre de vertus plus calmes, plus normales, plus sociales dans une grande Église.

# CHAPITRE III

## LE CORPS DE L'ÉGLISE.



### § 1. — UNE ÉGLISE.

Jésus avait envoyé les apôtres prêcher « le royaume » et la pénitence ; les premiers missionnaires avaient répandu la bonne nouvelle de la Parole dans les colonies de la nation juive « dispersée ». — Les chrétiens pouvaient lire dans l'Évangile selon saint Matthieu, avant la fin du Ier siècle[1], une parole du Christ qui était une promesse de pérennité en faveur de « son Église » (XVI, 18) ; ils lisaient également dans le même Évangile que le Sauveur avait, dans une autre circonstance encore, appelé la société des frères « l'Église » (XVIII, 17). En dépit de cette appellation des communautés chrétiennes du nom d'Église, « deux générations plus tard, nous voyons se présenter à nous, non pas une église centralisée mais des communautés de gens qui croient en [Jésus]-Christ, des églises fédérées entre elles et dispersées dans le vaste empire romain. Elles sont composées principalement de gens nés dans le paganisme. Ces hommes déclarent que la nation et la religion juive ont apostasié, ils confisquent l'Ancien Testament à leur

1. Les années 80-90 marquent le *terminus ad quem*. Les exégètes se posent la question de l'origine de ces deux *logia* et discutent leur rapport avec le texte primitif (P. Batiffol, *Bull. de litt. chrét.*, 1904, p. 49-50 ; A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 162[2]), mais on ne peut certainement pas placer leur insertion dans le premier Évangile plus tard que le Ier siècle.

profit, ils ont le sentiment d'être à la fois un « peuple nouveau » et la plus ancienne création de Dieu; enfin, ils se disposent à marquer sur tous les domaines de la vie et de la pensée l'empreinte de formes sacrées déterminées »[1].

Telle est bien la forme sous laquelle nous apparaissent les communautés auxquelles s'adresse saint Ignace. Le souvenir d'une mission universelle et d'une prédication eschatologique par tout l'Empire est loin de sa pensée. La systématisation abstraite des idées sur la constitution de « l'Église » n'est pas davantage son fait. Ce qu'il envisage, c'est la réalité concrète, les communautés existantes en Asie Mineure; leur bonne ordonnance est tout l'objet de sa préoccupation. Il considère même ces communautés comme de véritables *personnes morales;* certaines expressions des adresses des différentes lettres sont sous ce rapport très remarquables : l'église d'Éphèse a été « prédestinée avant les siècles à jouir pour toujours d'une constante et inaltérable gloire », elle a été l'objet d'une vocation privilégiée, elle est « digne de félicitation »; les communautés de Tralles et de Rome sont « bien-aimées » de Dieu; l'église de Smyrne a été « comblée de tout les charismes »; Rome, Philadelphie et Smyrne « ont reçu miséricorde » du Très-Haut[2]. Qu'il soit permis de remarquer

1. Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes.;* tr. Choisy, Paris, 1895, p. XIV.

2. *Éphèse :* Τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει Θεοῦ πατρὸς πληρώματι, τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον, ἄτρεπτον, ἡνωμένῃ καὶ ἐκλελεγμένῃ ἐν πάθει ἀληθινῷ ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἀξιομακαρίστῳ, τῇ οὔσῃ ἐν Ἐφέσῳ [τῆς Ἀσίας]...

« A l'église, bénie magnifiquement de la plénitude de Dieu le Père (ou bien : par la grandeur et de la plénitude de D. le P.), prédestinée avant les siècles à être pour toujours dans une constante et inaltérable gloire, réunie et appelée par le mérite de la passion véritable (de Jésus-Christ), par le vouloir du Père et de Jésus-Christ notre Dieu; à l'église qui est à Éphèse, église toute digne de félicitations... »

encore ici, dans ce domaine entièrement neuf des idées religieuses, l'influence des conceptions du milieu, de l'é-

---

*Magnésie :* Τῇ εὐλογημένῃ ἐν χάριτι Θεοῦ πατρὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ σωτῆρι [ἡμῶν], ... τὴν ἐκκλησίαν τὴν οὖσαν ἐν Μ.

« A l'église bénie par la grâce de Dieu le Père en Jésus-Christ notre Sauveur..., l'église qui est à M. »

*Tralles :* Ἠγαπημένῃ Θεῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐκκλησίᾳ ἁγίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν Τράλλεσιν τῆς Ἀσίας, ἐκλεκτῇ καὶ ἀξιοθέῳ, εἰρηνευούσῃ ἐν σαρκὶ καὶ πνεύματι τῷ πάθει Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει· ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν τῷ πληρώματι ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι...

« A l'église bien-aimée de Dieu, le Père de Jésus-Christ, à l'Église sainte qui est à Tralles, élue et digne de Dieu, qui possède la paix temporelle et spirituelle (extérieure et intime) *par le mérite* de la passion de Jésus-Christ, notre espérance en une résurrection *qui nous unisse* à lui : je la salue dans la plénitude (des grâces divines), à la façon des apôtres. »

*Rome :* Τῇ ἠλεημένῃ ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ, ἐκκλησίᾳ ἠγαπημένῃ καὶ πεφωτισμένῃ ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα ἅ ἐστιν, κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, ἥτις καὶ προκάθηται (οὔσῃ dans les autres lettres) ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ἀξιόθεος, ἀξιοπρέπης, ἀξιομακάριστος, ἀξιέπαινος, ἀξιεπίτευκτος, ἀξίαγνος, καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης, χριστονόμος, πατρώνυμος· ἣν καὶ ἀσπ... κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ, πεπληρωμένοις χάριτος Θεοῦ ἀδιακρίτως καὶ ἀποδιϋλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος...

(Tr. Chapman). « A l'église qui a reçu miséricorde dans la *majesté du Père très-haut* et de Jésus-Christ son fils unique, à l'église aimée et illuminée par la volonté de celui dont la volonté est souveraine, selon (la foi et) l'amour de Jésus-Christ notre Dieu, — église qui a le siège de la présidence dans la ville même des Romains, digne de Dieu, digne d'honneur, digne de bénédiction, digne de louange, digne de succès(?), digne dans sa pureté, présidant à l'unité chrétienne, ayant la loi du Christ(?) et le nom du Père, — à ceux qui sont unis en chair et en esprit à tous ses préceptes, qui sont remplis *inséparablement* de la grâce de Dieu et purifiés de toute couleur étrangère... » — [Je doute du sens : *italiques*].

*Philadelphie :* ἐκκλησίᾳ Θεοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Φιλαδελφίᾳ τῆς Ἀσίας, ἠλεημένῃ καὶ ἡδρασμένῃ ἐν ὁμονοίᾳ Θεοῦ καὶ ἀγαλλιωμένῃ ἐν τῷ πάθει τοῦ κυρίου ἡμῶν ἀδιακρίτως καὶ ἐν τῇ ἀναστάσει αὐτοῦ, πεπληροφορημένῃ ἐν παντὶ ἐλέει, μάλιστα ἐὰν ἐν ἑνὶ ὦσιν σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι.

« A l'église de Dieu le Père et de Jésus-Christ, qui est à Philadelphie, qui a obtenu le pardon (divin) et a été fermement établie dans *l'esprit* de Dieu, consolée *inséparablement* par la passion de Notre-Seigneur et par sa résurrection (ou : qui a retrouvé une joie *inamissible*), pleinement rassurée

poque et de la race. Cette personnalisation de la cité, cet effort fait pour en magnifier l'origine, les vertus et l'avenir, sous des couleurs authentiquement chrétiennes, avec les nuances religieuses qu'apportent les idées de grâce, de prédestination, de providence, d'amour spécial, sont choses essentiellement grecques et apparaissent comme la marque en retour que le christianisme d'Asie reçut de la civilisation hellénique.

1° Ces communautés s'appellent désormais ἐκκλησίαι (*Tr.*, XII. 1; *Mg.*, XV; *R.*, IX, 3; *Ph.*, X, 2; *Pol.*, VIII. 1) du nom de l'assemblée municipale des Grecs, tout comme si les chrétiens eussent été les seuls citoyens d'une cité toute religieuse [1]. L'église, l'ἐκκλησία, se confond en effet avec la masse du peuple selon Dieu : τὸ ἐν Θεῷ πλῆθος (*Tr.*, VIII), et c'est pourquoi on dit aussi l'église de Dieu, ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ (*Tr.*, II, 3; XII, 1; *Ph.*, ins., X, 1; *Sm.*, ins.; cfr. *Éph.*, V, 1). A la base, une conception

---

par un pardon complet, surtout s'ils ne font qu'un avec l'évêque et avec ses prêtres et avec les diacres désignés suivant la pensée de Jésus-Christ, eux que selon sa propre volonté il a fermement établis par son Saint-Esprit. »

*Smyrne :* ἐκκλησίᾳ Θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἠλεημένῃ ἐν παντὶ χαρίσματι, πεπληρωμένῃ ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἀνυστερήτῳ οὔσῃ παντὸς χαρίσματος, θεοπρεπεστάτῃ καὶ ἁγιοφόρῳ, τῇ οὔσῃ ἐν Σμύρνῃ τῆς Ἀσίας.

« A l'église de Dieu le Père et du bien-aimé Christ-Jésus, qui a obtenu miséricorde par un don parfait de la grâce, remplie de foi et d'amour, qui n'a manqué d'aucun charisme, très honorée par Dieu, et gardienne des choses saintes; à l'église qui est à Smyrne. »

*Polycarpe :* Π. ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων, μᾶλλον ἐπεσκοπημένῳ ὑπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ Ἰ. Χ...

« A P. évêque de l'église de Smyrne, et qui mieux encore, à l'évêque de Dieu le Père et de Jésus-Christ. »

1. Je ne prétends pas donner une étymologie, plusieurs textes du N. T. tels que ἡ κατ' οἶκόν τινος ἐκκλησία échapperaient en effet au sens proposé ici, lequel n'est peut-être pas originel. V. Cremer, *W. des N. T. Graecitaet*, p. 550 b.

et des sentiments très vifs de la solidarité sociale et religieuse alimente la vie organique des sociétés chrétiennes. Une charité touchante d'une part puise dans le sentiment de la communauté de la foi et de l'espérance la force du dévouement; un service charitable, le diaconat, premier noyau de la hiérarchie chrétienne, en reste l'élément le plus actif; une interprétation probable signale même un texte dans lequel il serait question d'une caisse de secours (κοινόν) sur laquelle on pouvait prélever le prix du rachat des esclaves (*Pol.*, IV)[1]. L'ancien repas de fraternité religieuse, ou l'assemblée qui lui avait succédé, conserve le nom d'ἀγάπη; sous ce nom de « charité », on désigne même la communauté tout entière (*Tr.*, XIII, 1 : ἡ ἀγάπη Σμυρναίων καὶ Ἐφεσίων; *Phil.*, XI, 2; *Sm.*, XII, 1; *Rom.*, IX, 3; cfr. *Rom.*, IX, 6; *Mg.*, I, 1). D'autre part, à la faveur de l'expression favorite d'ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, se sont développés l'idée et le sentiment d'une étroite solidarité dans la foi, d'une intransigeance nécessaire à opposer aux dangers et aux erreurs de la spéculation personnelle, d'une fermeté implacable contre les fauteurs de l'hérésie[2].

On vit seulement « selon Jésus-Christ » quand on est soumis à l'évêque comme à Jésus-Christ : Ὅταν τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσησθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ, φαίνεσθέ μοι οὐ κατὰ ἄνθρωπον ζῶντες, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν... (*Tr.*, II, 1). Et c'est pourquoi l'assemblée des fidèles se reconnaîtra à la présence de l'évêque : ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω (*Sm.*, VIII, 2). L'évêque est en effet « le pasteur » : « enfants de lumière [et] de vérité, fuyez les divisions et les doctrines mauvaises; là où va le pasteur, suivez, brebis »

1. Je pense avec Zahn (*Ignatius*, p. 333) qu'il s'agit de la communauté elle-même (cfr. *Phil.*, I et Lucien, *Peregr.*, XIII).
2. Harnack, *Mission*, p. 319.

(ὅπου ὁ ποιμήν ἐστιν, ἐκεῖ ὡς πρόβατα ἀκολουθεῖτε : *Phil.*, II, 2). Il est à chaque église comme Jésus à son Église (ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (*Sm.*, VIII, 2). Cette association religieuse groupée autour de l'évêque forme un véritable organisme (σωματεῖον, *Sm.*, XI, 2; cfr. I, 2, σῶμα τῆς ἐκκλησίας); le Christ est le chef de ce corps, les chrétiens sont ses membres (*Éph.*, IV, 2; *Tr.*, XI, 2; *Rom.*, V, 2). Organisme discipliné, l'église apparaît aussi comme une corporation dont la charité est la caractéristique, à tel point qu'on distingue les hérétiques par leur manque de dévouement : « Ils n'ont pas souci de l'amour (περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς [1]); ni la veuve, ni l'orphelin, ni l'opprimé, ni ceux qui sont dans les prisons, ni ceux qui en sortent, ni ceux qui ont faim et soif ne les intéressent. » Toutes ces misères avaient donc trouvé une mère dans l'Église, et on aime à la voir ainsi apparaître déjà comme une bienfaitrice sociale, et sa hiérarchie — voyez l'institution des diacres — comme une hiérarchie de dévouement. L'Église est enfin une famille solidaire, en sorte que, pour l'opinion, les fautes de l'un sont celles de tous : « Ah! ne donnez point de prétextes [de calomnie] aux païens (μὴ ἀφορμὰς δίδοτε τοῖς ἔθνεσιν) (*Tr.*, VIII, 2), de peur que pour quelques insensés le peuple de Dieu soit maudit (ἵνα μὴ δι' ὀλίγους ἄφρονας τὸ ἐν Θεῷ πλῆθος βλασφημῆται, *Tr.*, VIII, 2)[2].

1. Ni Funk[2] ni Lightfoot ne pensent qu'il s'agisse expressément de l'« agape »; on trouvera peut-être pourtant assez étrange un si étroit rapprochement d'un terme abstrait et de termes aussi concrets que ceux qui suivent. — Le papyrus récemment découvert par K. Smidt (*Theol. Literaturz.*, 1906, nr. 22, p. 596-7 : note d'Harnack) coupe le texte comme il suit : ἐναντίοι τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ, τῇ ἀγάπῃ. Οὐ μέλει αὐτοῖς οὐ περὶ χήρας κ.τ.λ.
2. Saint Ignace joue sur les mots.

2° La hiérarchie chrétienne a trois degrés. A plusieurs reprises, les fonctions diverses sont énumérées par saint Ignace avec leurs relations de subordination. « Que tous révèrent les diacres comme Jésus-Christ [1], et de même l'évêque qui est l'image du Père, et les presbytres comme un sénat divin (συνέδριον θεοῦ) et comme le cercle des apôtres. En dehors d'eux, il n'y a point d'église [2]. » — « Suivez l'évêque comme Jésus-Christ son Père, et les presbytres comme les apôtres; respectez les diacres comme on respecte les commandements de Dieu [3]. » Ignace est dévoué jusqu'à la mort à ceux qui sont soumis à l'évêque, aux presbytres et aux diacres (*Pol.*, VI, 1). Dans sa formule de

1. La typologie admise par saint Ignace [*Mag.*, VI, VII; *Tr.*, III] pour rehausser les divers ministères chrétiens varie un peu d'une lettre à l'autre. Elle semble présenter aussi des inconséquences : ainsi, les diacres qui doivent être soumis aux presbytres, types et en quelque sorte successeurs des apôtres, représentent Notre-Seigneur Jésus-Christ en personne. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que ce sont les presbytres et non les évêques qui sont donnés comme les représentants et successeurs des apôtres; saint Ignace paraît ignorer que peu de temps avant lui les églises d'Asie Mineure elles-mêmes n'avaient à leur tête que des presbyteria et qu'encore après lui certaines églises d'orient, comme Philippe, en étaient encore à ce stade de l'évolution chrétienne; pourtant, les représentations religieuses courantes dont il fait usage en gardaient le souvenir : les presbytres représentaient les Apôtres; pour l'évêque saint Ignace crée la typologie du Père qui n'est pas encore arrêtée dans ses lettres et souffre des exceptions (*Eph.*, III, 2; Tr., II, 1; *Sm.*, VIII, 2); pour les diacres, ses idées sont indécises. — Aussi inconscient d'un passé pourtant bien proche, Irénée ignore le temps où les presbytres étaient regardés comme les successeurs des apôtres, il place à l'origine les évêques, et il est bien probable que c'est sous l'influence de cette erreur historique que s'est fixée la forme de la théorie de l'apostolicité que revêt cette doctrine chez saint Irénée (v. ce qu'en dit H. Monnier, dans la *Notion de l'Apostolat*, p. 365-370).

2. Ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τύπον τοῦ πατρός, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον Θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων· χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται (*Tr.*, III, 1).

3. Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις· τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς Θεοῦ ἐντολήν (*Sm.*, VIII, 1).

salutation aux chrétiens de Philadelphie le martyr fait d'une façon semblable allusion aux trois degrés de la hiérarchie : Il [les] salue... « surtout s'ils ne font qu'un avec l'évêque, ses presbytres et les diacres désignés suivant la pensée de Jésus-Christ, toutes personnes que Jésus-Christ a établies dans la force par son Saint-Esprit, par un acte de sa volonté propre », μάλιστα ἐὰν ἐν ἑνὶ ὦσιν σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις[1] καὶ διακόνοις ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλεμα ἐστήριζεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι (ins., *Phil.*).

Enfin, saint Ignace définit ainsi lui-même sa prédication aux églises durant son pèlerinage vers le lieu de son martyre : « Je leur disais hautement d'une voix puissante, d'une voix de Dieu : obéissez à l'évêque, aux presbytres et aux diacres » (*Phil.*, VII, 1).

3° Cette hiérarchie est fortement unie et animée dans tous ses membres d'un même dévouement dans les mêmes travaux. « Peinez ensemble, leur écrit saint Ignace, luttez ensemble, marchez (m. à m. courez) ensemble, souffrez ensemble, reposez ensemble, veillez ensemble comme étant [tous] intendants, assesseurs et ministres de Dieu »; le service de l'Église est comme la vie du soldat, il demande de la bravoure et de l'endurance : συγκοπιᾶτε ἀλλήλοις, συναθλεῖτε, συντρέχετε, συμπάσχετε, συγκοιμᾶσθε, συνεγείρεσθε ὡς Θεοῦ οἰκονόμοι καὶ πάρεδροι καὶ ὑπηρέται, κ.τ.λ. (*Pol.*, VI, 1 et 2).

On verra plus loin les fonctions et l'autorité qui revenaient à chacun des ministres de la hiérarchie, service

---

1. Comparer les premiers mots de l'épître de Polycarpe : Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι. Ce rapprochement aurait dû dissuader M. J. Réville de traduire ce passage : « Polycarpe et ceux qui sont avec lui presbytres » (*Origines de l'Épiscopat*, p. 501).

liturgique et gouvernement du peuple chrétien. Un objet de leur activité sur lequel il n'est dit qu'un mot, et un mot sans précision, l'enseignement est pourtant visé dans le passage suivant : « Vous n'avez jamais séduit qui que ce soit, mais vous avez enseigné les autres : et moi, je veux qu'ils restent inébranlables les points que vous avez marqués dans votre enseignement » : Οὐδέποτε ἐβασκάνατε οὐδενί, ἄλλους ἐδιδάξατε· ἐγὼ δὲ θέλω ἵνα κἀκεῖνα βέβαια ᾖ, ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε (*Rom.*, III, 1). Saint Ignace vise ici l'enseignement de la hiérarchie romaine, tout au moins celui qu'elle donnait aux chrétiens de Rome, car il est tout à fait improbable qu'il s'agisse d'un apostolat libre agissant en dehors de la hiérarchie [1].

Union organique d'un corps, union mystique des âmes, telle est l'idée qui apparaît dans la formule de saint Ignace ἕνωσις σαρκική τε καὶ πνευματική (*Mag.*, XIII) ; le corps (σάρξ) est opposé à l'esprit, la discipline d'ici-bas est mise en relation avec la communion transcendante des âmes en Dieu.

Telle est la discipline des églises selon la doctrine et la direction de saint Ignace : L'organisme ecclésiastique concentre ses éléments autour de l'évêque : « ceux qui appartiennent à Dieu et à Jésus-Christ sont unis à l'évêque » : ὅσοι Θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν [2]; et de même, ceux qui reviennent à l'unité de l'église seront du parti de Dieu et vivront vraiment selon Jésus-Christ : καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς

1. Si ce n'était d'une trop haute conséquence pour qu'on néglige d'entourer l'exégèse du texte de la plus scrupuleuse réserve, on serait tenté de voir ici un témoignage en faveur de l'autorité doctrinale de l'église de Rome, se présentant, bien entendu, sous une forme vague et comme inconsciente.

2. L'expression familière « être avec » au sens de faire partie d'un groupe, d'un parti, traduirait mot pour mot l'expression grecque.

ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι Θεοῦ ἔσονται, ἵνα ὦσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες[1].

Nous ne savons pas d'une façon bien précise comment et par qui le choix des dignitaires de l'église était fait; il y a tout lieu de croire que les coutumes extérieures donnaient aux fonctions les apparences d'une origine populaire, mais que la hiérarchie existante jouait un rôle effectif et prépondérant dans les préliminaires du vote de l'ἐκκλησία[2]. Saint Ignace parle à plusieurs reprises (*Pol.*, VII, 2; *Phil.*, X, 1; *Sm.*, XI, 2) de l'élection d'un diacre pour une mission à accomplir auprès de l'église d'Antioche[3]. Il ne s'agit expressément que d'une mission temporaire, mais cette indication est un précieux renseignement, sur les procédés d'accès aux fonctions au temps des premières générations chrétiennes. Dans les trois passages indiqués, le mot signifiant la façon de désigner est le verbe χειροτονῆσαι, « élire à mains levées », mais il semble bien avoir perdu alors sa signification étymologique et ne nous indique rien de bien spécial[4]. Le mot συμβούλιον au contraire semble fournir un renseignement précis : il y avait assemblée[4].

1. *Phil.*, III, 2.

2. Clément, I *Cor.*, XLIV, 3 : τοὺς οὖν (les év. et les diac.) κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων (les apôtres) ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης. Cfr. τοῦ πέμποντος αὐτὸν Πολυκάρπου (*Pol.*, VIII, 2).

3. Le but avoué de se réjouir avec les fidèles d'Antioche (συνχαρῆναι) semble bien peu proportionné aux difficultés de cette légation et à l'importance que semble lui donner saint Ignace : J'ai émis ailleurs l'hypothèse que ces délégués aient eu aussi pour mission d'élire le successeur d'Ignace, ou de participer à sa consécration.

4. Χειροτονέω signifie proprement « élire » (originairement « étendre la main », « élire à mains levées »); dans la littérature apostolique il n'a pas d'autre sens (même dans *Actes*, XIV, 23); ce n'est que bien plus tard, qu'on l'emploiera pour exprimer l'imposition rituelle des mains dans la consécration ecclésiastique (*Const. Apost.*, VI, 17; VIII, 27, 28, 46), l'ἐπίθεσις (*Actes*, VIII, 18; I *Tim.*, IV, 14; V, 22; II *Tim.*, I, 6; *Actes*, VI, 6) de la littérature néotestamentaire. Χειροτονέω est le terme propre pour désigner le plébis-

Saint Ignace n'enseigne pas, — et la chose se comprend, — l'origine divine de cette hiérarchie, au sens de son institution par Dieu ou par le Christ[1] sous la forme des trois degrés. Le souvenir d'un passé peu lointain ne lui permettait pas de s'illusionner à tel point.

Cependant, il exprime avec une si vive persuasion sa foi en l'autorité divine des fonctions ecclésiastiques, il use d'une typologie si suggestive en faisant tenir à l'évêque la place de Dieu le Père, aux presbytres celle des apôtres, aux diacres celle de Jésus-Christ, que les chrétiens qui l'entendaient et que n'arrêteront pas des souvenirs personnels et conscients d'une organisation lente et contingente, se prendront à penser et à dire que le Seigneur lui-même avait institué l'épiscopat dans la personne des apôtres et que les évêques étaient les successeurs immédiats et les héritiers désignés du pouvoir des apôtres. Ce travail de la pensée religieuse avec ses erreurs de précision[2], inévitable

---

cite religieux du christianisme primitif : saint Paul, II *Cor.*, VIII, 19, recommande aux frères de Corinthe un de ses compagnons d'apostolat (Tychique, sans doute : *Ephes.*, VI, 21 ; *Col.*, IV, 7 ; W. Kay, *Epistles of saint Paul to the Corinthians*, p. 125), « élu par les églises », χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν. — Saint Paul et Barnabé font élire aux Églises leurs presbytres « à mains levées » : *Actes*, XIV, 23, χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ'ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους. — La deuxième génération a retenu l'expression dans le même sens : *Didachè*, XV, 1 : χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους... Cfr. Josèphe, *Ant. Jud.*, XIII, 45 (II, 2); Plutarque, *Vit. Timol.*, c. VII. — Clément de Rome qui n'emploie pas le mot vise la chose, XLII, 4 : κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν... XLIV, 3 : τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑφ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης.

1. Lightfoot (II, p. 169) et après lui Durell (*Historic Church*, p. 47) estiment avoir trouvé un texte qui prouverait qu'aux yeux d'Ignace, l'épiscopat était une institution apostolique. Ils interprètent en effet de l'organisation hiérarchique les mots τὰ διατάγματα τῶν ἀποστόλων de *Tr.*, VII. Cette interprétation me paraît bien peu sûre.

2. M. Henri Monnier, *La notion d'apostolat*, 1903, p. 241-242, corrige à

dans son développement aussi bien que fécond par la vérité qu'il préserve et maintient, sera l'œuvre de la génération suivante et apparaîtra achevé avec saint Irénée.

Deux passages des lettres de saint Ignace présentent une comparaison des ordres de la hiérarchie avec Dieu, Jésus-Christ et ses apôtres. Les chapitres VI et VII de l'épître aux Magnésiens développent avec une certaine logique cette typologie sacrée de laquelle l'auteur veut tirer un grand enseignement ; il exhorte les chrétiens à élever leur regard plus haut que ne les retiennent les considérations de la chair : μηδεὶς κατὰ σάρκα βλεπέτω τὸν πλησίον ; il leur faut en effet reproduire sur terre l'harmonie divine : ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ σπουδάζετε πάντα πράσσειν ; et, après avoir reçu du ciel l'exemple d'une solidarité régulière de toutes les activités (πάντες οὖν ὁμοήθειαν Θεοῦ λαβόντες), reproduire ce modèle divin par une union étroite avec l'évêque et les προκαθημένοι et prêcher ainsi les grandeurs du monde de l'éternité : ἑνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς προκαθημένοις εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας. L'application de cet argument mystique, après un regard jeté sur l'action du Christ toujours unie à la volonté de son Père, suit immédiatement : Ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων · οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε (§ VII, et toute la suite du §).

Voici avec plus de précision de quelle façon saint Ignace

notre usage et nuance ces déductions logiques. Il écrit : « Les οἰκονόμοι du Maître, ici (*Eph.*, VI, 1), ne sont pas les apôtres, comme dans la tradition synoptique ; ce sont les évêques, et à eux s'applique le principe posé par Jésus « celui qui vous reçoit me reçoit ». Si donc les évêques ne sont pas précisément les successeurs des apôtres, ils possèdent une situation morale semblable ; et si l'on tient compte de ce fait que dans l'horizon d'Ignace il n'y a plus d'apôtres, on en tirera cette *conclusion* que les attributs des apôtres sont, d'une façon générale, transférés aux évêques. »

relie chacune des fonctions du ministère chrétien aux personnes divines : l'évêque préside et tient la place de Dieu le Père, les presbytres ont remplacé le cercle des apôtres, et les diacres exercent la fonction même du Christ : Προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν διακόνων... πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Mg.*, vi, 1) Les mêmes analogies se trouvent encore présentées, mais en passant et avec moins d'insistance, dans l'épître aux Tralliens (§ iii, 1) : Πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τύπον τοῦ πατρός, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον Θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων[1].

La comparaison de l'évêque avec Dieu le Père se rencontre encore plus d'une fois chez Ignace (*Éph.*, v, 3; vi; *Mg.*, ii, iii; *Sm.*, viii, 1; cfr. *Phil.*, iii, 2; *Sm.*, viii, 2 : dernière phrase); plusieurs de ces passages présentent même un certain intérêt; tous expriment cet enseignement de première importance aux yeux du martyr qu'être soumis à l'évêque, c'est l'être à Dieu, et que résister à l'évêque c'est résister au Père de Jésus-Christ (voir par exemple : *Mg.*, iii, 1; *Sm.*, viii, 1; *Éph.*, v, 3). Ici, saint Ignace esquisse la théorie du pouvoir divin de la hiérarchie : « Qui que ce soit, écrit-il aux Éphésiens (vi)[2], qu'envoie le père de famille pour le gouvernement de sa famille, nous devons

1. Cfr. un développement analogue dans les *Const. Apost.*, II, 26, directement inspiré par le texte de saint Ignace; cfr. encore *Hom. Clem.*, III, 62. — Dom A. Gréa au cours du premier livre de son « *Église et sa divine constitution* » (Paris, 1885) fait un usage assez heureux des mêmes passages des lettres de saint Ignace pour des élévations mystiques qui n'ont d'ailleurs aucune prétention « historique » (Voir les textes : append. B, p. 501 s.).

2. Πάντα, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα· τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν.

le recevoir comme celui même qui l'envoie. Il est donc de toute évidence qu'il faut recevoir l'évêque comme le Seigneur lui-même. » Là, l'auteur fait remarquer aux Magnésiens (III, 1) qu'en obéissant à l'évêque, ce n'est pas à lui seul qu'ils cèdent, mais au père de Jésus-Christ, évêque de tous[1].

On ne peut guère exprimer avec plus d'insistance et de netteté la doctrine de l'origine et du droit divins des pouvoirs ecclésiastiques que ne l'a fait saint Ignace dans ces textes.

C'est encore la même idée qu'énonce, avec une variante de forme[2], un passage de la lettre aux Talliens dans lequel l'auteur recommande de « se soumettre à l'évêque comme à Jésus-Christ[3] ». Cette nouvelle comparaison n'offre de contradiction qu'en apparence, car Ignace conçoit toute une chaîne reliant le chrétien à Dieu[4]; les chrétiens sont en effet unis à leur évêque comme l'Église à Jésus-Christ et Jésus-Christ à son père, en sorte que tout concourt à une unité parfaite[5]; « ils doivent être, dit encore ailleurs saint Ignace, soumis à l'évêque comme Jésus-Christ selon la chair à son Père, et comme les apôtres au Christ, au Père et au Saint-Esprit, afin qu'il y ait une unité parfaite, au ciel et sur terre[6] ».

1. Φρονίμους ἐν Θεῷ συγχωροῦντας αὐτῷ, οὐκ αὐτῷ δέ, ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ.

2. Comparer une variante analogue : les presbytres généralement comparés aux apôtres (*Mg.*, VI, 1 ; *Tr.*, II, 1 ; *Ph.*, V ; *Sm.*, VIII) le sont une fois (*Mg.*, II) à J.-C.

3. *Tr.*, II, 1 : τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσησθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ... καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις Ἰ. Χ.

4. Ce passage comme le suivant *Eph.*, V, 3, doivent s'interpréter par des textes plus complets.

5. *Eph.*, V, I : τοὺς ἐνκεκραμένους οὕτως, ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ.

6. *Mg.*, XIII : ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ

Le lien le plus délicat est sans doute celui qui rattache l'évêque à Jésus-Christ, exigeant d'une part la foi et la confiance des fidèles en « l'évêque visible » représentant de « l'invisible[1] », et de l'autre la délicatesse et l'attention de conscience du pasteur, qui a pour évêque Jésus-Christ et son Père[2] et qui ne doit rien faire sans l'assentiment de Dieu, comme on ne doit rien faire sans le sien[3]. L'évêque a donc le droit et le devoir d'être à son église ce que le Christ est à l'église entière[4]. C'est ainsi que s'établit cette harmonie toute religieuse qui relie le ciel à la terre et que saint Ignace décrit avec amour : « Il est beau de vous voir marcher suivant les décisions de l'évêque, et votre presbytérion, digne [de l'amour] divin, s'attacher à l'évêque comme les cordes à la lyre; ainsi par votre union intime et votre amour plein d'harmonie, Jésus-Christ est chanté. [2] Formez donc tous ensemble un chœur et, dans une concorde et un unisson parfaits, chantez ensemble d'une seule voix par Jésus-Christ au Père, pour qu'il vous entende et qu'il reconnaisse en vous par vos bonnes actions des membres de son Fils. Il vous est d'un grand prix de vivre (m. à m. d'être) dans une inséparable unité afin de participer aussi toujours à [l'amour de] Dieu » (*Éphes.*, IV).

---

κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ [καὶ τῷ πνεύματι], ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική. Comparer les formules plus brèves *Sm.*, I et *Ph.*, VII.

1. *Mag.*, III.
2. *Pol.*, ins.
3. *Pol.*, IV.
4. *Sm.*, VIII, 2.

§ 2. — L'ÉVÊQUE ET L'ÉPISCOPAT.

S'il y a quelque chose qui ressorte nettement de la lecture des épîtres de saint Ignace, c'est bien le caractère monarchique de l'organisation hiérarchique. Il faut bien le remarquer, c'est ici le premier document chrétien qui présente d'une façon sûre un épiscopat unitaire. La correspondance du saint martyr est tout entière répré-sentative de ce fait, elle le trahit comme un état, et son témoignage sur ce point d'histoire est inséparable du contexte. Constants rappels à la soumission due pour toute la vie chrétienne à l'évêque, considérations religieuses et typologie sacrée présentées pour en fortifier et vivifier le le concept, tout est mis en œuvre pour consolider tant au point de vue théorique que pratique l'autorité de l'unique *représentant de Dieu* dans chacune des communautés chrétiennes. Une citation d'un passage de ton dogmatique, fort intéressant au reste pour la comparaison qu'il présente, suffira comme exemple : « Une seule eucharistie, parce qu'une seule chair du Sauveur, et un seul calice pour l'unité du sang ; un seul autel ; un seul évêque avec ses prêtres et ses diacres[1] » (*Phil.*, IV).

Le témoignage de saint Ignace est donc révélateur d'un fait présent ; il ne présente pas seulement un plan, une théorie, mais un organe évolué déjà en fonction. Ce n'est pas un fait nouveau, l'organisme est présenté comme déjà en pleine vie. On l'admet aujourd'hui : autant que vaut ce témoignage, il ne nous présente nulle part l'épiscopat comme une chose à instituer mais bien plutôt comme une institution à perfectionner [1]. Il n'existe donc qu'un

1. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter*, p. 210. — Lightfoot, *Christian ministry* (*Epis. Philip.*, éd. 1903), p. 234-9, 250.

seul évêque par ville, il n'y a plus de petites communautés à la façon des synagogues juives, les chrétientés sont des municipalités chrétiennes réduites; les campagnes, comme dans la vie hellénique civile et païenne, n'ont point d'existence propre, mais sont rattachées à la cité voisine[1]. L'expression « l'évêque de Syrie » (*Rom.*, II, 2) ne semble pas même devoir être entendue comme indiquant un nouvel état où eût grandi l'influence de la hiérarchie des métropoles; Zahn y voit assez justement une simple façon de nommer « l'évêque d'Antioche[2] ». Il n'y a pas non plus à faire grand état d'une expression grammaticalement fort peu correcte par laquelle l'église de Rome est dite présider ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων; on peut y voir la campagne romaine; plus probablement, ce lourd pléonasme trahit le vague de l'idée que se faisait de loin l'évêque d'Antioche au sujet de la grande ville qui avait donné son nom au plus puissant peuple de l'univers. — Il n'y a pas non plus lieu de s'arrêter à une objection qui se résout dès l'abord par une considération syntaxique, mais qu'on aurait pu tirer de ces mots de l'épître aux Philadelphiens : αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι ἔπεμψαν ἐπισκόπους, αἱ δὲ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους; il faut traduire simplement : « Quelques églises voisines ont envoyé leur évêque [chacune le sien], quelques-unes des presbytres ou des diacres (chacune un). »

On voit donc que le témoignage de saint Ignace en faveur de l'épiscopat monarchique est parfaitement clair, et l'on comprend assez bien que ce fait ait amené à concevoir des doutes sur l'authenticité d'un monument ainsi

1. Zahn, *Ignatius*, p. 306-307.
2. Zahn, *ib.*, p. 308.

isolé dans l'ancienne littérature chrétienne et paraissant au premier abord peu en harmonie avec d'autres témoins assez rapprochés du lieu de son origine et de sa date présumés ; une réserve provisoire s'imposait, on a été plus loin, mais un examen plus détaillé des lettres d'Ignace et de leurs citations ont restitué à l'histoire sa personnalité et son témoignage.

*
* *

Ce témoignage, que nous venons d'étudier, ne porte directement que sur l'existence de l'organisation monarchique dans les églises destinataires des lettres, c'est-à-dire dans cinq cités d'Asie, — j'excepte la capitale de l'empire romain, — et dans la cité même d'Ignace, Antioche. Mais une double question se pose dès lors : qu'en était-il ailleurs de l'épiscopat unitaire, en réalité ? aux yeux d'Ignace ?

Aux yeux d'Ignace, sans pouvoir l'affirmer absolument, il semble bien qu'on puisse dire qu'il existait partout. Les raisons qu'il donne à l'appui de cette autorité sont absolues ; la citation faite plus haut, « une seule eucharistie », vise une nécessité cultuelle et quasi dogmatique ; l'analogie avec l'autorité du Père est également très forte dans le sens du pouvoir monarchique. Il ne semble pas qu'Ignace ait connu de fait contraire, ni même imaginé qu'il en pût être autrement. S'il ne parle point de l'évêque de Rome, le contexte de l'épître l'en excuse assez ; il pouvait être dans l'ignorance sur la personnalité et sur le rôle précis du président du presbytérion romain, mais je ne puis, pour ma part, laisser élever le moindre doute sur la conviction de l'évêque d'Antioche qu'il *devait* y avoir à

Rome un évêque tout aussi puissant et unique pasteur que Polycarpe à Smyrne, Damas à Magnésie, Onésime à Éphèse, Polybe à Tralles et lui-même, Ignace, à Antioche.

On a beaucoup bataillé sur une expression des épîtres qui a rapport à l'organisation épiscopale dans tout le monde chrétien. J'accorderai volontiers qu'on ne pourrait tirer d'argument solide de ce texte isolé, mais, eu égard aux considérations émises ci-dessus, je pense qu'on peut accorder un sens pleinier à l'expression d'Ignace : οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, κ. τ. λ. (*Ephes.*, III, 2). Évidemment, même dans cette interprétation, les mots τὰ πέρατα [τῆς γῆς : *Rom.*, VI, 1], « les extrémités [du monde] » doivent s'entendre au sens large d'une hyperbole[1]; ils marquent les limites du regard de saint Ignace sur le monde chrétien, et on pourrait les expliquer, comme le propose Lightfoot, en considérant la Gaule d'une part et la Mésopotamie de l'autre comme formant les deux pôles de cet univers relatif[2]. Le contexte est assez remarquable : il s'agit de l' « esprit de Dieu » (γνώμη τοῦ Θεοῦ) dans lequel il importe d'être très unis par un accord auquel saint Ignace exhorte les chrétiens d'Éphèse, « car Jésus-Christ lui-même, dit-il, notre inséparable vie, est l'expression de l'esprit du Père (m. à m. la « pensée » du

1. Lightfoot : « We shall cease to regard the expression (*Eph.*, 3) κατὰ τὰ πέρατα as a stumbling-block ! It is a natural hyperbol. » — Cfr. I *Thes.*, I, 8. — V. Zahn, *I. v. A.*, p. 300. Ailleurs (*Appendice*, p. 563-564), Zahn propose une correction : ses conjectures sont inutiles et n'ont pas été admises.

2. Lightfoot penche pour cette interprétation : « It is plain therefore that in those parts of Syria and Asia Minor at all events, with which Ignatius is brought in contact, the episcopate, properly so called, is an established and recognised institution. In one passage moreover he seems to claim for it a much wider diffusion : The bishops established in the farthest parts (οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες) are in the counsels of Jesus-Christ (*Ephes.*, 3) ». *A. P. : Ignatius*, I, p. 390.

Père, γνώμη), comme les évêques, constitués par tout l'univers κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, sont dans l'esprit du Christ[1] ». Ce point de vue religieux est d'un haut intérêt, il comporte une représentation mystique féconde pour la piété et lourde de conséquences pour la théologie.

Ainsi, il semble bien qu'au regard d'Ignace l'épiscopat monarchique est l'organisation même de l'Église; toute communauté indépendante a un évêque à sa tête, et tout, dans chaque église, et soumis à son autorité.

En réalité, qu'en était-il? Tout d'abord saint Ignace nous renseigne d'une façon irrécusable sur un certain nombre de points : il nomme des épiscopes; bien plus, ses convictions précédemment examinées supposent l'organisation réelle de l'épiscopat unitaire dans une sphère assez étendue qui devait comprendre la Palestine, la Syrie, l'Asie Mineure[2], en partie la Grèce. D'un certain nombre d'églises connues dès avant saint Ignace, de la péninsule hellénique par exemple, nous ne savons pas ce qu'était devenue la

---

1. 'Ορίζω signifie « séparer », πέρας « extrémité » : M. Michiels l'entend des limites des « ressorts » ecclésiastiques; πέρας signifie « extrémité » et non « limite »; je signalerais de plus un grave anachronisme : des diocèses au temps d'Ignace! — M. Funk[2] (I, 217, note) commente par ces mots : « Episcopi, quanquam alii ab aliis valde remoti, omnes sententiam Christi habent ». Je crains que ce soit forcer la pensée de saint Ignace, par un commentaire au reste très logique, dans le sens de l' « épiscopat solidaire » du « *De Unitate Ecclesiae* » de saint Cyprien. — Voir Lightfoot, II, p. 40, la note philologique.

2. Le silence de l'auteur sur nombre d'églises d'Asie Mineure dont il est fait mention dans la littérature chrétienne antérieure n'est pas une grave objection : ou bien ces églises avaient un évêque président et leur éloignement explique assez l'absence de leurs délégués autour d'Ignace, ou bien ces églises n'avaient pas de hiérarchie propre et étaient rattachées à une autre; ou encore, quelques communautés avaient pu disparaître. Au este, Ignace parle plusieurs fois d' « églises » sans les déterminer : celles-là devaient avoir un pasteur connu d'Ignace, dont il n'a pas fait mention.

hiérarchie ; d'un plus grand nombre encore, qui apparaissent au courant du IIe siècle, comme celles d'Afrique et de la Gaule [1], nous ne savons rien. La question est donc ainsi restreinte : qu'en était-il à Rome, en Grèce?

Pour Rome, nous n'avons pas de témoin contemporain entre Clément et saint Ignace. Or, saint Ignace ne nous dit rien, il ne nous laisse rien entendre de l'organisation hiérarchique de l'église de la métropole. Sa lettre s'adresse à toute la communauté des frères et cherche à l'émouvoir comme une foule; elle n'avait donc point à faire mention des autorités ecclésiastiques [2]. Il est bien possible qu'il n'en sût guère plus long qu'il n'en dit sur la situation de l'église chrétienne à Rome, la préoccupation à laquelle répond son épître le laisserait supposer : aussi, nous décrirait-il un épiscopat romain tout identique à celui d'Asie, qu'il faudrait réserver avec prudence son témoignage. — La lettre de Clément est représentative d'une situation où l'autorité commune de la hiérarchie semble prépondérante : il est donc possible qu'au temps d'Ignace le rôle de l'évêque, président du presbytérion romain, fût encore un peu effacé et moins indépendant qu'il ne l'était en Asie Mineure. Pourtant ces trente années passées avaient dû contribuer à affermir de plus en plus l'autorité et la personnalité de l'évêque de Rome [3].

---

1. Il est presque certain que les églises des Gaules reçurent l'organisation épiscopale dès leur fondation (V. Ligthfoot, I, 395); Irénée ne semble pas soupçonner l'organisation de l'âge précédent.

2. Il est trop clair qu'on ne peut rien déduire de ce silence. Les phrases suivantes de J. Réville : « Ignace atteste que de son temps, il (l'épiscopat) n'existe pas encore à Rome », « comme les documents antérieurs, Ignace nous enseigne qu'il n'y avait pas d'épiscope à Rome vers 115 » (J. Réville, *Origines de l'épiscopat*, Index et p. 510) sont malheureuses. Ignace ne parle d'aucune espèce d'autorité religieuse pour l'église de Rome, en faudrait-il conclure qu'il n'en existait point en effet? Voir la note suivante.

3. Lightfoot, I, p. 395, écrit avec une profonde sagesse : « Again, though

Le cas de Philippe est différent. Nous possédons une lettre de saint Paul, datant de sa captivité et adressée aux chrétiens de cette église. Au milieu d'éloges émus et d'expressions senties de sa reconnaissance, l'apôtre leur recommande avec instance l'amour de l'unité (II, 2; III, 15-16), et la pratique de l'obéissance (II, 12-14), mais en expliquant cette obligation par la recommandation faite à tous de regarder toujours les autres comme des supérieurs (II, 3); l'épître est adressée « aux saints dans le Christ Jésus qui sont [unis] avec les épiscopes et les diacres ». Or, c'est précisément la même situation, ou peut s'en faut, que semble viser la lettre de Polycarpe aux Philippiens. L'évêque de Smyrne emploie l'équivalent πρεσβύτεροι au lieu du terme ἐπίσκοποι, mais à cette différence près, toutes choses se ressemblent. C'est aux presbytres et aux diacres qu'il importe d'être soumis (v, 3)[1]; les presbytres ont identiquement le même rôle que dans sa lettre à Polycarpe Ignace assigne à l'évêque (*Philipp.*, VI). Cette ancienne église que l'évêque de Smyrne traite avec la plus grande déférence (XI, 3) avait donc gardé intacte l'organisation locale ancienne, datant du temps où existait en face d'elle l'organisation apostolique des apôtres, prophètes et didascales. Polycarpe lui-même par délicatesse évite de se présenter comme une autorité unique et dans l'adresse se joint à son presbytérion comme pour se mettre à l'unisson avec la chrétienté de Philippe : Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικούσῃ Φιλίππους.

---

there are grounds for surmising that the bishops of Rome were not at the time raised so far above their presbyters as in the Churches of the East, yet it would be an excess of septicism, with the evidence before us, to question the existence of the episcopate as a distinct office from the presbyterate in the Roman Church. »

1. Δέον... ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ὡς Θεῷ καὶ Χριστῷ.

Tout ceci est clair, il apparaît d'une façon si nette qu'elle ne peut laisser subsister aucun doute que l'épiscopat monarchique n'existait pas encore à Philippe après la mort d'Ignace[1]; le témoin est un évêque d'Asie, correspondant et ami de saint Ignace. Cette église à organisation presbytérale était toute voisine de l'Asie Mineure où l'épiscopat monarchique s'était développé et était devenu, au temps d'Ignace, un organisme définitif. Il y a plus, Ignace lui-même avait dû passer par Philippe en partant de Troade pour l'Italie, et il avait été reçu en frère par les chrétiens de la cité (*Phil.*, I et IX, 1). Il en résulte une grosse difficulté qu'on ne peut résoudre tout à fait; il est possible que saint Ignace n'ait soupçonné en aucune façon l'organisation de l'église de Philippe avant de passer de Troade en Grèce, par conséquent au moment de la rédaction de ses épîtres; qu'il se soit rendu compte non sans étonnement du fait, tout nouveau pour lui, d'une église sans évêque, en arrivant à Philippe. Dans cette hypothèse qui respecte ces faits, il n'aurait pas pris une attitude de réformateur, mais aurait reconnu avec libéralisme une institution pourtant bien contraire à celle qu'il avait regardée jusqu'alors comme la seule valable et même possible; la persistance de l'organisme après sa mort et le bon souvenir gardé de son nom par les Philippiens suggère cette nouvelle hypothèse.

Ainsi, l'épiscopat unitaire apparaît règle absolue en Asie Mineure. Ailleurs, il semble que les exceptions ne manquaient pas[2], elles sont le fait d'églises anciennes et ne

1. Cette conclusion est celle de Zahn (*Ignatius, v. A*, p. 397); J. Réville (*Origines de l'épiscopat*, p. 503), Lightfoot (I, p. 594; I, p. 395; *Saint Paul's epistle to the Philippians*, éd. 1903, p. 95-99, p. 193; Michiels (*Étude sur la fondation de l'église*, etc., p. 367). Sans l'adopter, le P. de Smedt la donne comme tenable (*Rev. des quest. hist.*, 1888, p. 350 s.).

2. L'organisation locale *presbytérienne* date d'une période où il existait

tarderont pas à disparaître[1]. Toutes les nouvelles églises reçoivent du premier coup l'organisme épiscopal. Les progrès de l'Église l'ont rendu nécessaire; les événements ont contribué à son expansion et ont consacré cette évolution[2].

*
* *

Il reste un mot à dire sur l'épiscopat monarchique avant saint Ignace. Si l'évêque martyr regardait l'épiscopat unitaire comme un fait universel et si, de fait, cette organisation était déjà fort répandue de son temps, on peut se demander ce qu'il en était dans le passé et depuis combien de temps cet état existait.

Il ne semble pas que ce fût un fait tout nouveau en Asie: saint Ignace n'est pas un novateur[3], ses lettres supposent un progrès lent du rôle du président des presbytres s'intégrant depuis déjà des années; elles sont représentatives d'un mouvement dans le sens de l'autorité monarchique s'accentuant suivant les besoins et les circonstances favorables, — modification des idées, renoncement des presbytres

une organisation extra-locale *apostolique* (apôtres, prophètes, évangélistes et didascales) exerçant sur la première une haute inspection et une véritable autorité. La persistance de ce phénomène après la disparition de l' « *apostolat* » et l'apparition de l' « *épiscopat* », semble être une exception et un phénomène de transition.

1. Lightfoot, I, 395 : « The spread of the episcopate was not uniform throughout christendom and some churches, as for instance Philippi, had not yet adopted it. But throughout Asia Minor and Syria, so far as we know, it was universal. Probably also this was the case in the farther East. »

2. Sur la formation de l'épiscopat voir Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, ch. VII, p. 84 s. (bonne synthèse); Lightfoot, *The Christian ministry* et *Apost. Fathers; Ignatius*, I, p. 391 s.; avec réserve J. Reville, *Origines de l'Épiscopat;* Michiels, *Étude sur la fondation de l'Église, l'œuvre des apôtres et le développement de l'Épiscopat aux deux premiers siècles*, 1900.

3. Je ne puis suivre sur ce point les apréciations de M. J. Réville (*Origines...*, p. 480, 519) ni de l'abbé Turmel (*Annales de philosophie chrétienne*, oct. 1903, p. 42).

à leurs anciennes prérogatives, choix d'épiscopes ayant un caractère énergique et une éducation distinguée. Cette transformation dut être assez lente et dut suivre assez prudemment les événements pour ne pas attirer de fait l'attention. Les lettres de saint Ignace ne laissent pas soupçonner le moindre tiraillement entre les presbytres et l'évêque; aucun conflit ne semble même possible[1]. Le point de départ de cette évolution paraît plus lointain[2]. Les premiers progrès de l'autorité d'un seul dans l'église locale ont peut-être suscité des difficultés dont nous aurions un unique et faible écho dans la littérature chrétienne : « Il est possible, écrit Mgr Duchesne, comme l'a pensé M. Harnack (*T.U.*, XV, 3), que les deux petites lettres IIa et IIIa *Joan.* nous aient conservé trace de cette substitution et des conflits qu'elle dut amener çà et là[3]. »

Cette transformation semble bien avoir commencé et s'être perfectionnée sous les mêmes influences qui poussèrent saint Ignace à en poursuivre l'achèvement. Ce n'est en aucune façon une théorie qui inspire l'évêque d'Antioche dans ses avis enflammés de soumission à l'autorité de l'évêque et de ses presbytres; ce n'est pas même directement l'intérêt de l'orthodoxie ou la suspicion des docteurs inspirés et trop indépendants[4]. Ce qui paraît être

---

1. Cette constatation est faite par M. J. Réville (*Origines...*, p. 500).

2. Si l'on en croit Polycrate d'Éphèse, il eût été le 8e évêque de sa famille (*H.E.*, V, 24), ce qui suppose un certain passé pour la fonction; Polycrate était âgé de soixante-cinq ans lorsqu'il écrivait, entre 189 et 198 après Jésus-Christ.

3. *Histoire ancienne de l'Église*, p. 90, note.

4. En dépit des affirmations contraires renouvelées traditionellement par les critiques protestants (tels Wernle, Pfleiderer, Dobschütz, etc.), l'inspiration personnelle, l' « enthousiasme » de l'époque précédente n'apparaissent point en conflit avec la hiérarchie. V. H. Monnier, *Notion de l'Ap.*, p. 245.

avant tout le souci d'Ignace, c'est de maintenir l'unité du corps garantie de l'unité de la foi, c'est de sauvegarder la vie religieuse sociale menacée par le particularisme[1]. Cette hiérarchie, qu'il présente presque comme un absolu, n'est pour lui qu'un moyen; la soumission, qu'il semble donner comme l'essence du christianisme, n'est pas non plus dans son intention autre chose qu'une vertu pratique, et son insistance sur ce point est en rapport avec le danger du moment; les assemblées qu'il conjure de faire plus fréquentes[2] et plus intimes[3], ont surtout pour objet de former une société étroitement unie; s'il magnifie à un si haut point l'Église, c'est pour sauvegarder un christianisme social; s'il convoque tout spécialement les chrétiens à la prière commune, à l'agape, à l'eucharistie, s'il les invite à se ranger autour de l'évêque, de ses presbytres et de ses diacres dans le sanctuaire, c'est qu'il avait compris qu'il n'y a pas de lien social plus puissant que la pratique religieuse commune, la prière en commun, les rites et le culte, pour cette raison que rien n'unit mieux les hommes que de poser ensemble une action qui parte du fond du cœur, exprime les croyances dernières et révèle les suprêmes espérances.

La prédication d'Ignace en faveur de la hiérarchie, ses exhortations à la soumission à l'évêque en tout ne sont que des instances spéciales, pour assurer, par le moyen principal à sa portée[4], l'unité qu'il veut faire, ce moyen

1. « The ecclesiastical order was enforced by him almost solely as a security for the doctrinal purity. The unity of the body was a guarantee of the unity of the faith. The threefold ministry was the husk, the shell which protected the precious kernel of the truth. » Lightfoot, *Ap. Fath.*, *Ignat.*, p. 40.

2. *Eph.*, XIII; *Pol.*, IV; Harnack, *Mission*, p. 312.

3. *Pol.*, IV, 2

4. Sur ce point, tout le monde est d'accord. V. Turmel, art. cité, p. 43; Knopf, *Das nachap. Z.*, p. 211-212; etc.

groupant autour de lui tous les autres, toutes les démarches de nature à fortifier l'unité [1]. Au fond, ce que saint Ignace a vraiment à cœur, c'est l'unité de l'Église [2].

Ainsi, l'épiscopat monarchique, qui possède au temps d'Ignace, paraît avoir eu des racines profondes dans l'organisation de l'âge précédent, soit sous la forme de l'autorité « apostolique », soit bientôt sous celle de présidence des conseils des presbytres. Le germe se trahit à la fin de l'âge apostolique dans les chrétientés joanniques d'Asie Mineure [3], l'organisme grandit par un accroissement et un perfectionnement continu, et se présente au moment qui nous occupe comme assez puissant, assez plein de vie pour devenir l'organe même de la vie chrétienne, la protection de toutes ses fonctions, l'âme même de son unité.

*
* *

L'évêque, représentant du Père dans la communauté chrétienne et jouissant pour cette raison d'une entière autorité, devait pourtant tenir le choix de sa personne de l'église tout entière, non seulement par voix d'assenti-

1. « In these Ignatian Epistles the episcopate, or rather the threefold ministry, is the centre of order, the guarantee of unity in the church » (*Eph.*, 2-5, 20; *Mg.*, 6, 13; *Tr.*, 7, *Phil.*, insc., 3, 4, 7, 8; *Sm.*, 8, 9; *Pol.*, 1) : Lightfoot, *Ap. Fathers, Ignatius*, I, p. 396.

2. Ce n'était pas une chose facile à réaliser; sans compter les motifs de division tirés des divergences d'idées ou issus de questions personnelles, il faut se souvenir que le génie grec était peu favorable à l'unité religieuse, et les associations essentiellement libres. Le concept d'« *Église de Dieu* » devait être le plus fort facteur de l'évolution des idées sur ce sujet, parce qu'il comporte la conception de l'unité des âmes et du droit divin de la hiérarchie. V. Harnack, *Mission*, p. 318.

3. Je fais ici abstraction des églises éloignées de l'A. M., telles que Jérusalem, dont le cas nous apparaît moins net et sans influence sur les chrétientés d'Asie.

ment collectif, mais, comme il semble, par le fait d'une véritable élection. Saint Ignace écrit du point de vue religieux au sujet du choix de l'évêque de Philadelphie : « L'évêque [de Philadelphie] ne l'est pas par sa volonté, ni par celle des hommes, ni pour une vaine gloire, mais c'est l'amour de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ qui lui a fait confier le service (διακονία) de gouverner la communauté (τὸ κοινόν)[1]. » L'origine sainte de ce choix était donc un fait digne d'être remarqué; par conséquent on peut supposer qu'il n'en était pas toujours de même, et que certaines nominations devaient être en partie déterminées par l'action du candidat (ἀφ' ἑαυτοῦ) ou de puissants amis (δι' ἀνθρώπων). Il est possible que les évêques, presbytres et diacres délégués sur l'invitation de saint Ignace par les églises à Antioche aient été chargés d'une mission plus positive que celle d'offrir la sympathie de leurs communautés; j'ai proposé l'hypothèse d'un rôle indéterminé dans le choix ou la consécration du successeur de l'évêque martyr et fait remarquer la présence de cette incidente : « Si je dois, par mon martyre, parvenir à Dieu » (*Pol.*, VII, 1)[2]. Nous aurions trace du choix de l'évêque d'une des plus importantes églises d'Orient dès le commencement du IIe siècle.

Tel est l'état de nos connaissances sur le mode de no-

---

1. Ὃν ἐπίσκοπον ἔγνων οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ δι' ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν τὴν εἰς τὸ κοινὸν ἀνήκουσαν οὐδὲ κατὰ κενοδοξίαν, ἀλλ' ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Phil.*, I, 1). C'est un sens tout à fait analogue qu'il semble falloir donner à la phrase immédiatement précédente d'après laquelle l'évêque, les presbytres et les diacres sont dits « désignés selon l'esprit (γνώμη) de Jésus-Christ, établis dans une [parfaite] stabilité suivant [sa] volonté propre, par l'action de son Saint-Esprit » (*Phil.*, insc.).

2. Voir p. 45, les élections au κοινόν; p. 131, l'élection des membres de la hiérarchie chrétienne.

mination. Sur le choix de la personne, il y a trois points que nous pouvons dégager. Tout d'abord, l'évêque n'était pas nécessairement un continent, il pouvait être marié et continuer à vivre suivant les lois du mariage. Saint Ignace recommande en effet à ceux qui veulent vivre dans la chasteté de rester humbles et ne point s'estimer plus que l'évêque[1]; cette considération n'a de sens qu'autant que la chasteté put paraître un avantage religieux dont les évêques n'étaient point nécessairement pourvus. — D'autre part, l'évêque n'était point non plus nécessairement un vieillard. Si l'on accepte l'année 107 pour celle des épîtres de saint Ignace et l'interprétation de Lightfoot, Hilgenfeld, Funk et Harnack pour la réponse de Polycarpe au proconsul: 'Ογδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ, καὶ..., κ.τ.λ., il faudrait croire que Polycarpe n'avait que vingt-six ans au moment où saint Ignace lui écrivait comme évêque de Smyrne. Qu'il se fût converti jeune comme le pense Zahn et qu'il eût cent ans lors de son martyre, cela ne ferait encore que quarante ans en l'an 107; si au contraire on reporte les épîtres à l'année 117, dernière année de Trajan, le calcul ne lui donne encore que trente-six ans. Saint Ignace lui-même témoigne d'un cas semblable : Damas, évêque de Magnésie, est encore un homme jeune, et c'est pourquoi saint Ignace croit devoir recommander à ses presbytres de ne point abuser de sa jeunesse et de ne point même le juger sur la maturité toute superficielle de l'âge[2]. « Jeune » s'entend

1. Εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυριοῦ, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. ἐὰν καυχήσηται, ἀπώλετο, καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκοποῦ, ἔφθαρται (*Pol.*, v, 2).

2. Les anciens critiques qui ont essayé d'interpréter νεωτερικὴν τάξιν dans le sens d'une « récente promotion » à l'épiscopat ont fait erreur; le qualificatif φαινομένην n'aurait aucun sens, et le terme ἡλικία ne laisse aucun doute.

évidemment par rapport à πρεσβυτέροι; or, les presbytres devaient être encore, en principe, des « anciens », sinon des vieillards, et tant qu'ils gardèrent comme fonctions celles de conseil, il en dut être ainsi : il se pourrait donc que la jeunesse de Damas fût toute relative.

Enfin, si l'on en croit le témoignage de Polycrate se donnant pour le huitième évêque issu de sa famille, le choix des évêques, comme pour les fonctions civiles des cités d'Asie, se serait fait entre un petit nombre de familles d'éducation distinguée, et il y aurait eu des cas d'hérédité de fait.

*
* *

L'idée de l'action spéciale de Dieu et la notion même de charismes faisaient trop réellement partie intégrante de l'enseignement religieux du christianisme primitif pour que l'évêque ne lui apparût point doué d'une grâce particulière. L'évêque est en effet considéré comme « revêtu » d'une grâce toute spéciale : παρακαλῶσε ἐν χάριτι, ᾗ ἐνδέδυσαι (*Pol.*, I, 2). Ce privilège divin apparaît en rapport étroit avec l'obligation de veiller et travailler au salut de tous, πάντας παρακαλεῖν, ἵνα σώζωνται (*Pol.*, I, 2); c'est conscient de cette responsabilité qu'Ignace lui-même se sent rempli d'un amour des âmes qui « ne lui permet pas de se taire » et de se désintéresser des dangers courus par les fidèles d'Éphèse (*Éph.*, III, 2).

Le charisme de la personne a fait place au charisme de la fonction. Il ne faut pourtant point imaginer une révolution dans les idées comme le laisserait facilement entendre une phrase de ce genre. L'épiscopat monarchique semble en effet avoir une double origine : d'une part,

l'évêque fait partie de l'ancienne organisation transformée de l'église locale, aux fonctions surtout administratives, et ne comportant pas de soi, par conséquent, de grâce ni de charisme ; d'autre part, l'évêque est en réalité le véritable successeur de l'autorité « apostolique », et, à ce titre, il a hérité du pouvoir et des prérogatives des apôtres, des prophètes, des évangélistes et des didascales [1]. Il en résulte une fusion des deux missions dans la personne de l'évêque, un cumul des devoirs administratifs et de l'autorité spirituelle, une identification enfin de la grâce personnelle et de la fonction. Cette phase des transformations semble bien celle que représentent les lettres de saint Ignace : le chef des communautés d'Asie Mineure est aussi le représentant de Dieu le Père (*M.*, VI, 1 ; VII ; *Tr.*, III, 1 ; *Tr.*, II, 1 ; *Sm.*, VIII, 2 ; *Phil.*, ins. ; III, 2) ; il est porteur de l'autorité même de Dieu (δύναμιν Θεοῦ *M.*, III, 1), qui lui donne droit au respect et à la subordination des presbytres eux-mêmes ; le Christ l'a établi inébranlablement par une volonté propre et *par l'action de son Saint-Esprit* [2]. Tout ceci semble bien des dons de Dieu intégrés dans la fonction, mais il y a encore des grâces divines qui semblent restées des charismes personnels : Polycarpe ne doit-il pas en effet demander avec instance une plus grande pénétration (σύνεσιν πλείονα) pour mener à bien son difficile ministère [3] ? Ignace lui-même n'a-t-il

1. Il faut noter avec M. H. Monnier (*Notion de l'apostolat*, p. 245) la « très remarquable » rencontre dans les titres décernés à Polycarpe par la lettre de l'Église de Smyrne de *docteur apostolique et prophétique* et *d'évêque de l'église* [*catholique*] *de Smyrne* (Mart. Polyc., XVI, 2).

2. *Phil.*, insc. : οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι : il convient de remarquer que ce texte se rapporte aussi aux presbytres et aux diacres.

3. Le texte du ch. II, cité plus loin, semble encore plus expressif : τὰ δὲ

pas été favorisé de visions sublimes qui lui ont révélé les ἐπουράνια et les τοποθεσίας τὰς ἀγγελικάς [1], ne s'attend-il pas encore à de nouvelles révélations d'en haut [2], et n'était-il point prophète du Très-Haut, parlant de sa voix même, lorsqu'il avertissait les Philadelphiens de prendre garde aux fauteurs de schisme [3]?

On le voit donc, la haute considération des charismes qui caractérise la période primitive n'est point effacée des esprits ; aucune réaction contre le règne de l'Esprit ne se fait sentir, mais tout au contraire, la génération d'Ignace accorde à l'évêque la prérogative de l'inspiration, regarde les représentants de l'autorité religieuse comme « recouverts » de ce charisme [4], et cette représentation religieuse si puissante possède encore dans l'Église du fait de cette incomparable antiquité.

*
* *

La grâce dont l'évêque est revêtu ne le dispense point de la prière. Pour s'acquitter de la tâche qui lui incombe, et gérer « ἐν Θεῷ » les graves intérêts qui lui sont confiés,

---

ἀόρατα αἴτει ἵνα σοι φανερωθῇ, ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς.

1. *Tral.*, v.

2. *Éphes.*, xx, 2 : ἐὰν ὁ κυριός μοι ἀποκαλύψῃ.

3. *Phil.*, vii, 1 : ἐλάλουν... Θεοῦ φωνῇ... 2 τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν λέγον τάδε...

4. H. Monnier, *Notion de l'Apostolat*, p. 374 : « Il s'est passé ce fait étrange que l'Esprit, au IIe siècle, a passé du côté des évêques, désertant la cause des professionnels de l'Inspiration. Ignace et Polycarpe, les fondateurs connus de l'épiscopat monarchique en Asie, sont tout enflammés du feu de l'Esprit : ils prophétisent, ils ont des visions, tandis que les missionnaires libres de leur temps sont des personnages douteux qui tirent leur vocation de leur propre caprice. » L'auteur note le fait comme *étrange*. Quelquefois un fait paraît d'abord étrange qu'une critique plus attentive découvre ensuite très simple. Il reste alors à la conscience religieuse à en tenir compte.

il doit même se tenir très uni à Dieu. Il gardera son âme attachée à lui par une incessante prière (προσευχαῖς σχόλαζε ἀδιαλείπτοις); il lui demandera plus de pénétration qu'il n'en a (αἰτοῦ σύνεσιν πλείονα ἧς ἔχεις); il obtiendra ces lumières soit par le moyen de l'esprit de vigilance qu'il a reçu, en prêtant une attention continue aux événements et aux opportunités, comme le pilote toujours attentif aux vents de la mer (γρηγόρει ἀκοίμητον πνεῦμα κεκτημένος, I, 3; cfr. II, 3; III, 2), soit par le fait de révélations ou d'inspirations divines demandées dans la prière, et le comblant de toutes grâces (τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῇ, ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς. *Pol.*, II, 2)[1].

C'est ainsi que par la prière, par l'attention aux choses en même temps qu'aux volontés de Dieu, par le moyen aussi de lumières surnaturelles et de charismes divins garantissant ses vues, l'évêque aura sa pensée intimement unie aux pensées de Dieu lui-même (σου τῇ ἐν Θεῷ γνώμην. *Pol.*, I, 1), et ne fera rien, en quelque sorte, en dehors de cette volonté (μηδὲ σὺ ἄνευ Θεοῦ τι πρᾶσσε, IV). Cette dernière conception est poursuivie avec une certaine logique et utilisée pour appuyer d'une raison théologique et d'un motif religieux le principe de l'autorité ecclésiastique : « Qu'on ne fasse rien sans ton avis (γνώμη) et toi ne fais rien sans [celui] de Dieu », est-il dit à Polycarpe (IV). Ce texte est complété par les suivants : « Jésus-Christ est la pensée (γνώμη) du Père et les évêques disséminés par le monde la pensée de Jésus-Christ; c'est pourquoi il convient de suivre la pensée de l'évêque » (*Éph.*, III, 2; IV, 1);

1. Remarquer le terme χαρίσμα. — H. Monnier, *Notion de l'Apostolat*, p. 245 : « Il y avait autant d'enthousiasme, de flamme spirituelle du côté des évêques que du côté des itinérants »; voir encore la déclaration plus catégorique dans ce sens citée plus haut, p. 215. (H. M., p. 374).

« comme le Seigneur ne fit rien sans son Père, étant uni [à lui], ni par lui, ni par ses apôtres, ainsi, vous, ne faites rien sans l'évêque et sans ses presbytres ; (*Mg.*, VII, 1) ; « soyez unis à l'évêque comme Jésus-Christ selon la chair à son Père, et comme les apôtres au Christ, au Père et à l'Esprit de façon à former une union [humano-divine] » (*M.*, XIII : ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική)[1].

De telles expressions jettent un jour précieux sur la conception que saint Ignace se faisait de l'autorité de l'évêque. On s'explique dès lors le sens réaliste et presque matériel de l'équation faite entre la volonté divine et les décisions de l'évêque, entre la soumission à Dieu et l'obéissance à l'évêque[2]. Cette équation comme ces expressions supposent chez saint Ignace un concept physique de l'Église, et rappellent l'analogie du « corps ».

*
* *

Le christianisme de saint Ignace apparaît donc nettement constitué, non seulement en société religieuse, mais encore en église. Cette église est à son regard essentiellement une hiérarchie, et cette hiérarchie elle-même est toute dans l'évêque ; d'où il suit, et la conséquence est tirée par Ignace lui-même, que vivre soumis à l'évêque comme à Jésus-Christ, c'est tout le christianisme[3].

---

1. Cfr. *Eph.*, V.
2. *Eph.*, V, 3. — Dans *Mg.*, III, Dieu est appelé « l'évêque invisible » ; toute désobéissance secrète envers « l'évêque visible » est une insulte faite à Dieu.
3. *Tr.*, II, 1 : Ὅταν γὰρ τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσησθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ, φαίνεσθέ μοι οὐ κατὰ ἄνθρωπον ζῶντες, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν δι' ἡμᾶς ἀποθανόντα... En isolant un texte semblable, on trouve un accent d'intransigeance quelque peu étroite dans la pensée qu'il reflète, mais il n'est besoin que

Avertis de ce point de vue, on ne s'étonnera donc pas de voir saint Ignace assigner à l'évêque la première place dans l'église, une prépondérance universelle, une absolue indépendance dans son gouvernement. Maître absolu, il importe de lui céder comme à Dieu (*Mag.*, III), de l'honorer et de s'incliner devant lui comme (devant une chose sainte) (*Sm.*, IX, 1). Tout le regarde dans l'église, et rien de ce qui se fait ne doit l'être sans son avis : chacun est tenu de le consulter, mais il n'a à recevoir d'avis que de Dieu[1]. Premier rôle dans l'église, c'est encore ce que laissent entendre la métaphore du pilote (κυβερνῆται : *Pol.*, II, 2) et celle du pasteur (ποιμήν : *Phil.*, II, 1 ; cfr. *R.*, IX, 1). Ce sont même uniquement ces charges qui le posent au premier rang, et, quand Ignace semble dire que l'évêque constitue l'église à lui tout seul (*Phil.*, III, 2 ; cfr. *Tr.*, III, 2), c'est qu'il lui apparaît être l'unique intermédiaire de Dieu, seule autorité responsable du salut de toute l'église, et par conséquent seul guide qu'il soit permis de suivre.

*
* *

Bien que l'évêque soit doué d'une autorité absolument indépendante et monarchique, il est entouré d'un conseil[2] d'anciens qui partagent avec lui le pouvoir, et à qui l'on doit également obéissance[3]. Toutefois, saint Ignace s'at-

---

de poursuivre pour retrouver le motif et le ton religieux que saint Ignace ne perd jamais : ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε.

1. L'expression ἐκκλησίαι ἔπεμψαν ἐπισκόπους (*Phil.*, X, 2) ne peut évidemment pas soulever une objection ; c'est là une façon de dire : « être envoyé » signifie seulement « représenter ».

2. Συνέδριον τοῦ ἐπισκοποῦ, *Ph.*, VIII ; σύνδεσμος, *Tr.*, III.

3. *Tr.*, II, 2 : ἀναγκαῖον ἐστίν... ὑποτάσσεσθαι καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Cfr. *Pol.*, VI ; *Mg.*, VI ; *Tr.*, III ; *Phil.*, VII ; *Sm.*, VIII ; *Éph.*, II, XX ; *Mag.*, II, VII ; *Tr.*, XIII.

tache surtout à prêcher et à louer la subordination des presbytres à l'évêque; s'il les compare volontiers aux apôtres (*Mg.*, vi, 1; vii, 1; xiii, 1; *Tr.*, ii, 2; iii, 1; xii, 2; *Sm.*, viii, 1), c'est plutôt aux apôtres entourant Notre-Seigneur et soumis à ses ordres qu'aux apôtres dispersés par le monde après la résurrection.

Th. Zahn a pensé que cet avis de subordination était inspiré par le fait que les fonctionnaires inférieurs fournissaient fatalement de naturels opposants au pouvoir, et que l'avertissement de ne « point prendre prétexte de son âge » en était le meilleur indice.

Il est sûr que, non seulement chacun des presbytres était subordonné à l'évêque, mais encore que le conseil même des anciens ou presbytérion ne devait avoir comme tel qu'un rôle presque honorifique et laissant intègre l'indépendance d'action de l'évêque. La formule même de Polycarpe semble exprimer parfaitement la situation des presbytres : Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι. « Autour » de l'évêque, il y avait donc un petit groupe de collaborateurs, attendant de lui le mot d'ordre, et ne paraissant aucunement tentés de faire preuve d'indépendance [1].

*
* *

Indépendant dans son action, aidé par un conseil qui lui est soumis, l'évêque est maître absolu des fidèles. S'il en est qui, tout en reconnaissant son titre, agissent en quoi que ce soit en dehors de lui, Ignace n'hésite pas à le

1. La faute du presbytre Valens dont il est parlé au cours de l'épître (xi) ne semble pas être un acte d'insoumission; en tout cas, l'église de Philippe n'avait pas l'évêque à sa tête.

dire, ils se donnent peut-être à eux aussi le titre de chrétiens mais ils ne le sont point en effet [1]. Comme on le voit, la compétence de l'évêque est universelle et comprend tout ce qui se fait dans l'église. Son autorité atteint la conscience [2]. Il est le pasteur que les brebis doivent suivre, si elles veulent être garanties de l'atteinte des loups [3]. Son ministère s'étend même et tout spécialement à ceux dont la vie religieuse et morale est entamée [4].

Telle est la place que saint Ignace assigne à des communautés chrétiennes d'Asie Mineure. Il reste à voir le rôle actif qu'il lui propose et les principaux devoirs de son ministère concernant le culte, les doctrines et le soin particulier des âmes.

*
* *

Si l'on y prend bien garde, on verra que la grande préoccupation d'Ignace d'Antioche telle qu'elle se fait jour, sincère et émue, dans ses lettres, c'est celle de l'unité religieuse. L'unité ἕνωσις ou ἑνότης, telle est l'idée génératrice du programme qu'il s'efforce énergiquement de promouvoir : faire comprendre la nécessité de cette unité, faire apprécier sa valeur divine, garantir son intégrité [5]. Au regard de cet objectif suprême, l'évêque et la soumission à son autorité se présentent comme le principal facteur de sa réalisation, l'action de l'évêque se faisant tout

1. Πρέπον ἐστὶν μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανούς, ἀλλὰ καὶ εἶναι· ὥσπερ καί τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσιν, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσιν : *M.*, IV; cf. *Phil.*, III, 2.
2. *M.*, IV (suite); *Tr.*, VII; cf. *M.*, III, 2.
3. *Phil.*, II.
4. *Pol*, II, 1.
5. Voir plus haut, pp. 146-147.

attentive à maintenir un son troupeau[1], le recours à un seul pasteur produisant de soi un groupement compact. Comme saint Ignace le dit de lui-même, l'entendant de chaque évêque, il est « l'homme de l'unité »; son affaire (τὸ ἴδιον) c'est l'union religieuse en Dieu[2]; il existe pour réaliser cette union[3], et pour cela, il est chargé avec pleins pouvoirs de tout ce qui se fait dans l'église[4], du culte et de son administration, de la foi et de l'enseignement de la doctrine, de la vie des âmes et de leur direction pastorale.

Le culte n'est pas toute la religion, et la religion en esprit et en vérité elle-même, étant religion, sera encore chose sociale et comportera en conséquence des démarches religieuses collectives[5] en même temps que des croyances obligatoires et une morale d'église. Si le sentiment religieux peut se développer et s'épurer dans le désert, il est bien remarquable que l'ermite devient bientôt cénobite; la

---

1. *Pol.*, I, 2 : τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον. Cette recommandation est le véritable mot d'ordre donné à Polycarpe autour duquel se rangent comme un commentaire les autres conseils de l'épître.

2. *Phil.*, VIII, 1 : Ἐγὼ μὲν οὖν τὸ ἴδιον ἐποίουν ὡς ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος.

3. Ignace compare quelque part (*Phil.*, IV) l'évêque avec ses prêtres et ses diacres au sanctuaire unique empli de fidèles, *au calice* [*retenant les gouttes*] *du sang de Jésus-Christ*, à la chair unique du Sauveur. L'image du calice qui rassemble les gouttes éparses rappelle la gracieuse parabole des grains de froment cueillis sur les montagnes et fondus en un seul pain, symbole de l'Église composée de fidèles venus de tous les coins du monde (*Didachè*, IX, 4).

4. Voir cet argument sous la forme positive (*Sm.*, VIII, 2) ou négative (*Pol.*, IV; *Sm.*, VIII, 1; *Tr.*, VII, 2; *Mg.*, VII, 1; *Sm.*, IX, 1; *Phil.*, VII, 2).

5. La liturgie est tout ensemble ce qui réclame le plus et ce qui garantit le mieux l'unité. Ce texte déjà cité semble faire allusion à cette particularité :

Μία σὰρξ τοῦ κυριοῦ ἡμῶν Ἰ. Χ.,
καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ,
ἓν θυσιαστήριον,
ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις (*Phil.*, IV).

religion en commun devient plus intense et plus féconde et désarme, suivant l'expression d'Ignace, les forces de Satan (*Eph.*, XIII, 1). — L'évêque, étant le principal facteur de la religion sociale, l'homme responsable de l'unité religieuse, sera donc d'abord l'organisateur et le président des assemblées chrétiennes : une réunion de fidèles n'est chrétienne que par sa présence, comme l'Église n'est l'Église que par celle de Jésus-Christ [1]. Ignace presse l'évêque de Smyrne de convoquer ses chrétiens à des réunions plus fréquentes (*Pol.*, IV, 2) ; il recommande aux Éphésiens de se réunir souvent [2] pour rendre grâce à Dieu et chanter ses louanges (εἰς εὐχαριστίαν Θεοῦ καὶ εἰς δόξαν : *Eph.*, XIII, 1).

Ces réunions devaient sans doute ménager des moments de rencontre libre, à la sortie par exemple des services liturgiques ou dans la réunion spéciale dite agape. En en profitant, l'évêque arrivait à faire connaissance avec tous et pouvait même traiter avec chacun de ses intérêts temporels ou spirituels (*Pol.*, IV, 2), mais les réunions chrétiennes étaient avant tout des assemblées de prières [3], et là encore, la place de l'évêque était au premier rang : « Ne vous y trompez pas, dit en effet saint Ignace, si la prière de deux hommes réunis a un si grand pouvoir, combien plus celle de l'évêque avec toute l'église » (*Eph.*, V, 2). Il n'est rien de meilleur que la prière publique, qu'une supplication commune, que des désirs partagés, que des espérances de cœurs à l'unisson : on trouve Jésus lui-même dans ce colloque d'âmes. Il faut donc estimer bonnes

---

1. Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (*Sm.*, VIII, 2).

2. Je pense avec Lightfoot que πυκνότερον dans ces deux textes signifie « plus fréquemment » et non « en plus grand nombre » : *Ign. and Polyc.*, II, p. 66 ; cf. Funk, I, p. 224).

3. *Eph.*, XIII, 1.

à rien les démarches religieuses personnelles faites en dehors de la communauté; il faut aller chercher Jésus-Christ là où il se donne comme les dieux dans leur temple et à leur autel [1]. En se séparant de la communauté et s'abstenant de ses assemblées de prière, les hérétiques se perdent eux-mêmes (*Sm.*, VII, 1).

Le saint mystère du christianisme, tout ensemble foyer de la religion intime et de la religion extérieure, l'eucharistie n'est valide que quand elle est célébrée sous la présidence de l'évêque (ὑπὸ ἐπίσκοπον) ou de son délégué (*Sm.*, VIII, 1). Il n'est point non plus permis de baptiser ou de célébrer l'agapê en dehors de l'évêque (*Sm.*, VIII, 2). L'union même des époux chrétiens, pour être religieuse et vraiment chrétienne, ne devra pas se faire sans l'assentiment de l'évêque (μετὰ γνώμης τ. ἐ.. : *Pol.*, V, 2). Ainsi donc, l'entrée dans la société religieuse, les contacts sociaux, les cérémonies de la religion publique, l'union de l'homme et de la femme chrétienne, tout ce qui marque le caractère collectif de la religion de Jésus-Christ se trouve centralisé entre les mains de l'évêque, homme établi [de Dieu] pour garantir l'union des âmes croyantes.

Il est bien sûr que dans la pensée d'Ignace, l'enseignement de la doctrine chrétienne et le soin de l'orthodoxie faisaient partie de la charge de l'évêque; quelques mots épars dans ses lettres l'indiquent, avec moins de précision peut-être qu'on l'a cru quelquefois [2]. — Sur ce point spé-

---

1. Μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπίς... (ὅ ἐστιν 'I. X.), οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν. Πάντες ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα 'I. X. (*Mag.*, VII).

2. M. Turmel écrit : « Il prescrit aux fidèles de suivre *la doctrine de l'évêque* et de ne tenir, en dehors de lui, aucune réunion religieuse. Il donne aux évêques le double *monopole* de l'enseignement doctrinal et de l'exercice

cial, le rôle de l'évêque comporte trois choses : l'exhortation religieuse, l'enseignement doctrinal, le soin de l'orthodoxie. L'exhortation religieuse apparaît bien aux yeux de saint Ignace comme un des premiers devoirs épiscopaux : « Je t'en supplie, écrit-il à l'évêque de Smyrne, par la grâce dont tu es revêtu, exhorte bien chacun afin que tous soient sauvés » (*Pol.*, I, 2). Le charisme de l'épiscopat arme l'évêque pour ce ministère en même temps qu'il lui en fait un devoir. Polycarpe n'oublia pas la leçon du saint évêque d'Antioche, et il nous a laissé dans sa lettre aux Philippiens (v. g. §§ I-II, VIII) une prédication de la doctrine du salut. — Le rôle de l'évêque dans l'enseignement de la doctrine chrétienne est plutôt sous-entendu que nettement visé par saint Ignace; il parle bien d'une homélie dont il propose à Polycarpe le sujet, mais il s'agit de l'enseignement moral de l'Église sur les métiers déshonnêtes (τὰς κακοτεχνίας. *Pol.*, V, 1). Polycarpe fut pourtant plus qu'un moraliste religieux, nous retrouvons en lui un apôtre de la doctrine à la façon de saint Paul et les païens qui demandaient sa mort dénonçaient dans le saint vieillard père des chrétiens, le « docteur de l'Asie » (ὁ τῆς 'Ασίας διδάσκαλος : *Mart. Pol.*, XII, 2). — Au temps de saint Ignace, et tout naturellement dans sa conception du christianisme, le rôle principal revenait à l'évêque en face de l'hérésie [1]. Le chef de la communauté chrétienne devait avoir un soin tout spécial des idées; Polycarpe est averti d'être prudent comme le serpent et simple comme la colombe à l'égard des mauvais disciples, suspects de la gangrène [hérétique], λοιμοτέρους (*Pol.*, III, 1 et 2); à l'égard de ceux qui, avec les apparences d'une

du culte. » Art. cité, p. 43 et 44. Je n'oserai pas dire que ces mots ne dépassent pas un peu les données du texte.

1. Knopf, *D. nachap. Zeit.*, p. 212 s.

bonne foi inspirant confiance, enseignent des choses hétérodoxes, Polycarpe devra faire preuve d'une grande fermeté, d'une résistance victorieuse contre les attaques et les objections (*Pol.*, III, 1). L'hérésie est un aliment empoisonné qu'on mêle à la foi chrétienne comme un élément mortel dans un breuvage de vin et de miel. Il n'y a qu'un moyen de s'en garantir tout à fait, c'est de rester « attachés à Jésus-Christ, à l'évêque et aux préceptes des apôtres » (*Tr.*, VI, et VII, 1). Polycarpe dira de même aux Philippiens avec saint Paul de rester immuables et fermes dans la foi (*Pol. ad Phil.*, XI; cf. *Col.,* I, 23; I *Cor.*, XV, 58), avec saint Jean que celui qui ne confesse pas Jésus-Christ, la croix, la résurrection et le jugement est l'antéchrist, premier-né de Satan (*Pol. ad Phil.*, VII, 1; cf. I *Joann.*, IV, 2, 3; II *Joann.*, 7). — La tradition du souci orthodoxe date des premiers jours de l'Église, et eu égard aux dangers de l'hérésie, au prix de la foi chrétienne, elle apparaît normale et profondément religieuse.

Le ministère public de l'évêque s'arrête au seuil de la religion intime, et reste surtout insuffisant pour une religion qui est tout ensemble une morale[1]. C'est pourquoi saint Ignace conçoit l'évêque comme un pasteur (ποιμήν : *Phil.*, II, 1; *Rom.*, IX, 1). Le mot d'évêque exprime un peu la même idée; dans la langue d'Ignace, il n'a pas encore perdu son sens premier et ἐπισκοπέω veut dire aussi bien être évêque que garder[2]. La charge de l'évêque exige de

1. Le prophète Ézéchiel sous les influences historiques et dans les circonstances matérielles que l'on sait, transportant la religion juive au sein de la conscience, conçoit aussitôt la méthode nouvelle d'un apostolat moral et personnel.

2. Dans *R.*, IX, 1, il garde ce sens indéterminé : au lieu d'Ignace, Jésus-

lui une attention et un tact en même temps très surnaturels et très humains (*Pol.*, I, 2); et c'est pourquoi, il doit être très homme et très homme de Dieu (διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικός... *Pol.*, II, 2). Le premier conseil pastoral que saint Ignace donne à Polycarpe, c'est de s'occuper de tous et de chacun dans sa communauté[1], non seulement des bons disciples, — la chose est de peu de mérite, — mais encore des médiocres et des mauvais (*Pol.*, II, 1); non seulement des gens aisés mais tout spécialement des veuves (*Pol.*, II, 1) et des esclaves (*Pol.*, II, 3). L'évêque devra connaître chacun par son nom et ne pas reculer devant une démarche personnelle pour attirer aux réunions chrétiennes (ἐξ ὀνόματος πάντας ζήτει. *Pol.*, II, 2; cfr. I, 3). — Prudence et bonté, telle est la méthode de la cure des âmes aux yeux d'Ignace[2]. « Sois prudent comme le serpent en toute chose, mais toujours franc d'allure comme la colombe », écrit-il à Polycarpe (*Pol.*, II, 2), « demande une sagesse plus pénétrante » (I, 3); « toutes les blessures ne se guérissent pas par le même remède » (*Pol.*, II, 1), il faut donc une grande attention et beaucoup de savoir-faire. Il faut être modéré (νῆφε : « sois

---

Christ et l'agape romaine veilleront comme un évêque sur l'église de Syrie (V. Harnack, *Mission*, p. 140, n. 2). L'adresse à l'épître à Polycarpe marque la même souplesse d'acception du mot ἐπισκοπεῖν : Π. ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σ., μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ Θεοῦ πατρός; cfr. *Pol.*, VIII, 3 : διαμείνητε ἐν ἑνότητι Θεοῦ καὶ ἐπισκοπῇ. Harnack semble bien établir contre Duchesne que jusqu'au temps d'Eusèbe (*H. E.*, V, 23) le mot était parfois employé encore dans un sens plus large que le sens technique « être évêque » (*Mission*[1], p. 328-329, contre D. dont l'opinion est exposée p. 324, n. 6). L'objection vaut contre Bruders, *Die Verfassung der Kirche... bis d. J.* 175 *n. X*, p. 359-360.

1. *Pol.*, I, 2 : πάντας παρακαλεῖν, ἵνα σώζωνται;... πάντας βάσταζε,... πάντων ἀνέχου.

2. On remarquera que tout ceci est tiré de l'épître à Polycarpe qui est un véritable programme de ministère apostolique.

sobre », au moral; II, 3); il faut être plus attentif encore que ne l'est Polycarpe (πλέον σπουδαῖος γίνου οὗ εἶ : III, 2), être comme le pilote toujours en observation (II, 3); il faut bien souvent patienter et attendre l'occasion opportune (τοὺς καιροὺς καταμάνθανε : III, 2)[1]. — La prudence ne suffirait pas, le pasteur doit être bon : il supportera la charge du prochain (I, 2), il endurera tout le monde par amour (I, 3), il sera tolérant pour les infirmités de tous (I, 3); il parlera à chacun selon son besoin comme fait Dieu lui-même (I, 3)[2]; il saura calmer les crises par des soins apaisants[3]; il gagnera même par la douceur les disciples mauvais et dangereux. Douceur de tolérance, douceur de l'action, prudence et modération, zèle auprès de tous, ce ministère suppose une vie toute de dévouement, et c'est pourquoi saint Ignace ajoute en guise d'encouragement : « plus le labeur est grand, plus le fruit est précieux », ὅπου πλείων κόπος, πολὺ κέρδος.

Polycarpe retint les leçons de l'évêque d'Antioche et nous en entendons l'écho dans les paroles qu'il adresse lui-même aux presbytres de Philippe. Le « père des chrétiens[4] », comme disaient les païens d'Asie en montrant ce que fut dans son église le saint évêque de Smyrne, après avoir rappelé le devoir de chacune des catégories de fidèles[5], énumère ceux des chefs de la communauté, prêtres-épiscopes. « Que les presbytres soient inclinés à

1. On voit combien diffère du maître de Polycarpe tel qu'il se dépeint lui-même en définissant le ministère pastoral le portrait qu'en a tracé M. J. Réville (*Les origines de l'Épiscopat*, p. 445).

2. Τοῖς κατ' ἄνδρα κατὰ ὁμοήθειαν Θεοῦ λάλει.

3. Τοὺς παροξυσμοὺς ἐμβροχαῖς παύε.

4. *Mart. Pol.*, XII, 2.

5. Des femmes (*Pol. ad Phil.*, IV, 2), des veuves (IV, 3), des diacres (V, 2), des jeunes gens (V, 3), des jeunes filles (V, 3).

la miséricorde, pleins de pitié envers chacun; qu'ils détournent des errements[1]; qu'ils visitent tous les malades, ne négligeant ni les veuves ni les pauvres, ni les orphelins; qu'ils soient toujours jaloux de [faire] le bien devant Dieu comme devant les hommes; qu'ils se gardent de toute violence, des personnalités, des jugements injustes; qu'ils soient tout à fait éloignés de toute cupidité, jamais pressés de croire du mal de qui que ce soit, jamais sévères dans leurs verdicts, n'oubliant pas que nous sommes tous « débiteurs » par nos péchés et que si nous prions le Seigneur de nous pardonner, nous devons pardonner nous-mêmes (*Pol. ad Phil.*, VI, 1 et 2). — De part et d'autre, l'enseignement est le même et cette contre-épreuve nous permet de croire que la pratique n'en devait pas être très éloignée.

## § 3. — PRESBYTRES, DIACRES ET AUTRES GROUPES.

La hiérarchie qui constitue aux yeux d'Ignace l'âme de l'Église comporte trois degrés qu'il regarde comme également essentiels à sa constitution[2]. On a pourtant noté avec justesse que la situation des presbytres apparaissait « moins claire » que celle des diacres[3]; à y regarder de près, on trouverait même des traces d'une situation passée qui semblent trahir un phénomène de transition. Le fait du choix divin des diacres et des privilèges charismatiques qu'ils partagent avec les presbytres semble nette-

1. Des errements (τὰ ἀποπεπλανημένα).
2. *Tr.*, III, 1 : τοὺς διακόνους... καὶ τὸν ἐπίσκοπον... τοὺς δὲ πρεσβυτέρους. χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.
3. Turmel, *art. cité*, p. 45.

ment affirmé : « Les diacres ont été désignés en conformité avec la pensée de Jésus-Christ » (ἀποδεδειγμένοι ἐν γνώμῃ 'I. X.) ; « lui-même les a [prêtres et diacres] établis dans la force par son Esprit-Saint par un acte de sa volonté propre » (οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι : *Phil.*, ins.). Mais la typologie des fonctions ecclésiastiques employée par saint Ignace offre un phénomène remarquable[1] ; elle manque de logique et d'unité, et semble être faite de correspondances admises couramment, mais d'antiquité assez différente : d'une part, le presbytérion est l'image du cercle des apôtres (*Mg.*, VI, 1; *Tr.*, II, 2; III, 1; *Ph.*, V, 1; *Sm.*, VIII, 1), de l'autre l'évêque serait le représentant de Dieu le Père (*M.*, VI, 1; *Tr.*, III, 1; *Sm.*, VIII, 1 etc.) et les diacres de Jésus-Christ (*M.*, VI, 1; *Tr.*, III, 1; etc.); les diacres soumis à l'autorité des presbytres, successeurs des apôtres, représenteraient donc dans l'Église celui qui fut le maître de ces derniers[2]. Quelle que soit la solution qu'on admette, si l'on tient compte de ces détails un peu subtils, on peut voir là un indice des embarras pratiques que dut amener le dédoublement du pouvoir principal dans l'église locale.

Les « presbytres » avaient certainement été d'abord les « anciens », et il devait en être encore généralement ainsi; c'est pourquoi, il était d'un grand mérite de leur part de traiter avec révérence, en s'effaçant devant lui, un évêque

1. Arthur Sthal, *Patristische Untersuchungen*, II, Leipzig, 1901.
2. Polycarpe écrivant à l'église de Philippe où cet embarras ne pouvait se produire, compare leurs presbytres (épiscopes) à Dieu lui-même et leurs diacres à Jésus-Christ (*Phil.*, V, 3). Si l'on admet que la typologie des fonctions de l'évêque et des diacres se soit formée la dernière, on comprend comment le chef unique de la communauté a été comparé à Dieu le Père, et comment aux diacres, véritables « agents de l'évêque » Jésus-Christ, divin et parfait « ministre » de son Père, a été donné comme modèle.

encore tout jeune (*Mg.*, III, 1). Tel qu'il nous apparaît, l'organisme est essentiellement collectif : on dit « les presbytres[1] », plus souvent même le presbytérion; leur corps est essentiellement une assemblée (συνέδριον ou σύνδεσμον, *Tr.*, III, 1)[2]; leur rôle est exactement celui d'un conseil, analogue à nos chapitres; ils entourent l'évêque dans le sanctuaire (*Phil.*, IV), ils forment sa couronne spirituelle (*Mg.*, XIII, 1). Au point de vue liturgique, l'évêque peut déléguer (à quelqu'un d'eux)[3] le pouvoir de célébrer l'eucharistie[4], et probablement aussi l'agape et le baptême[5]. Le texte suivant semble indiquer aussi leur fonction spéciale auprès de l'évêque pendant le service eucharistique : « Soyez soumis à l'évêque et aux presbytres par une même pensée, participants à la même fraction du pain » (*Éph.*, XX, 2). Leurs pouvoirs ordinaires ou spécialement délégués devaient s'étendre plus loin, saint Ignace recommande en effet souvent aux fidèles de leur être soumis comme à l'évêque[6].

Conseillers de l'évêque et partageant avec lui son autorité sur les diacres et les fidèles, les presbytres sont net-

---

1. La personnalité des diacres paraît beaucoup moins effacée, leur activité plus jeune explique en partie la chose; plusieurs sont nommés et sont des personnages bien concrets (*M.*, II, nomme aussi deux presbytres, Bassus et Apollonius, de Magnésie).

2. Si l'on admet la critique textuelle et les nouvelles lectures proposées par A. Harnack (*T. U.*, XX, III), c'est aux presbytres et aux diacres de l'église de Smyrne que s'adressent les pressants appels à la solidarité dans l'œuvre apostolique de § VI de l'épître à Polycarpe.

3. L'interprétation paraît certaine.

4. *Sm.*, VIII, 1. C'est le texte célèbre : ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.

5. *Sm.*, VIII, 2 : οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.

6. *Tr.*, XIII, 2 : ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ... ὁμοίως καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ, cfr. *Éph*, II, 2; *Mg.*, II, 1; VII; *Tr.*, III, 1. Une seule fois (*Tr.*, III, 1), saint Ignace ajoute des diacres.

tement subordonnés à l'évêque. « Tous doivent de la révérence à l'évêque, les presbytres de Magnésie en donnent l'exemple; ils ne prennent pas considération de la jeunesse de l'évêque qui apparaît tout d'abord [quand on pense] à son rang, mais pleins d'une sagesse religieuse, ils s'effacent devant lui, et aussi devant le Père de Jésus-Christ, évêque de tous (*Mg.*, III, 1). « Il convient en effet que tous, et avant tout les presbytres, soient la consolation de l'évêque, eu égard au Père de Jésus-Christ [qu'il représente] et aux apôtres [dont ils sont les représentants] » (*Tr.*, XII, 2)[1]. Ignace trouve une image artistique pour exprimer encore une fois son idée : « Les presbytres doivent adhérer à l'évêque comme les cordes [sont ajustées] à la cithare » (*Éph.*, IV, 1). Telle est la fonction des presbytres et les conditions de leur ministère.

* * *

L'institution des diacres date des premiers jours de l'Église et saint Ignace devait penser tout spécialement à eux quand il assurait que l'évêque, les presbytres et les diacres de Philadelphie [comme tous leurs prédécesseurs], la pensée ne fait pas de doute, avaient été « désignés en conformité avec la pensée de Jésus-Christ, établis par un acte de sa volonté propre dans la force [de] son Saint-Esprit » (*Phil.*, insc.). Les diacres font partie intégrante et essentielle de la hiérarchie (*Tr.*, III, 1); ils jouissent d'une autorité proportionnée à leur charge (*Phil.*, ins.) et ont droit au respect dû aux représentants de Jésus-Christ (*Tr.*, III, 1; cfr. *Sm.*, VIII, 1)[2]. Ils sont d'autre part tout

1. La présente traduction suffira à expliquer pourquoi je repousse la ponctuation de Funk et m'en tiens à celle de Zahn.

2. A. Harnack, rétablissant le texte du § VI de l'épître à Polycarpe comme

à fait subordonnés à l'évêque et même au presbytérion (*Mg.*, II). Ils sont essentiellement les agents, les collaborateurs, les instruments dévoués de l'évêque, uniquement appliqués à réaliser son œuvre et exécuter ses volontés, comme Jésus l'était à l'égard de son Père (*M.*, VI, τῶν διακόνων πεπιστευμένων διακονίαν 'I. X.; *Tr.*, III, 1; *Pol. ad Phil.*, V; cfr. *Jo.*, XIII, 4-17; *Mt.*, XX, 28). Ils furent aux premiers jours et ils sont encore les aides de l'évêque dans son ministère de charité tel que nous l'avons décrit; ils doivent apporter dans cette charge une grande miséricorde, un vrai détachement de l'or, une parfaite retenue en toute chose (εὔσπλαγχνοι... ἀφιλάργυροι... ἐγκρατεῖς περὶ πάντα : *Pol. ad Phil.*, V) [1]. S'ils sont encore appliqués à assurer la subsistance pour les repas de charité, et s'ils doivent dans ce ministère s'efforcer de satisfaire chacun (πᾶσιν ἀρέσκειν), saint Ignace veut qu'ils se souviennent qu'ils ne sont pas des serviteurs appliqués à la table, mais « des ministres de l'Église de Dieu, les ministres des mystères de Jésus-Christ » (*Tr.*, II) [2]. Ce dernier mot peut viser deux choses, leur participation au ministère eucharistique [3], la prédication de la doctrine chrétienne. Saint Justin martyr définira nettement la fonction eucharistique des diacres [4];

---

il suit : ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ πρεσβυτέρων τε καὶ διακόνων, signale comme motif secondaire en faveur de cette retouche le fait qu'il n'est jamais dit aux fidèles d'être soumis aux diacres, mais de les honorer, et à eux d'être soumis (*Texte u. Unt.*, XX, 1900, 3 v. *II, Patristiche Miscellen*, p. 81).

1. Ce texte n'est pas de saint Ignace, mais il reflète bien son enseignement.

2. Cfr. *Pol. ad Phil.*, V : ὡς Θεοῦ καὶ Χριστοῦ διάκονοι καὶ οὐκ ἀνθρώπων.

3. Lightfoot (II, p. 156) ne pense pas que cette signification concrète puisse être adoptée sans anachronisme.

4. I *Ap.*, LXV, 5 : « Lorsque celui qui préside a fait l'eucharistie, et que tout le monde a répondu, les ministres que nous appelons les diacres

l'avertissement que leur donne saint Ignace marque une situation intermédiaire : il est possible que les diacres fussent déjà autour de lui les messagers de l'eucharistie, car ils ne sont plus seulement les ministres des tables, mais il se peut que ce nouveau stade de l'histoire de leurs fonctions ne soit pas encore effectué. Si les mots μυστηρίων 'I. X. visent plutôt l'apostolat de la foi et la prédication chrétienne[1], on pourra noter comme exemple le ministère de Philon diacre de Cilicie et de Rhéus-Agathopode diacre de Syrie auprès d'Ignace dans « la parole de Dieu » (ἐν λόγῳ Θεοῦ ὑπηρετεῖ : *Phil.*, XI, 1; cfr. *Sm.*, X). Un autre ministère des diacres semble avoir été la charge de missions de confiance ou d'ambassades d'églises à églises (ainsi pour Burrhus d'Éphèse : *Sm.*, XII, et *Phil.*, XI, 2) ; dans certaines grandes solennités, le choix même du diacre envoyé par son église pouvait être fait par élection publique (χειροτονῆσαι διάκονον εἰς τὸ πρεσβεῦσαι, *Phil.*, X).

* * *

En dehors des trois degrés bien marqués de la hiérarchie, Ignace fait allusion dans ses lettres à d'autres groupements chrétiens. Il salue en terminant son épître aux Smyrniens « les vierges qu'on appelle veuves », τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας. Les commentateurs ne sont pas bien d'accord sur le sens de cette expression ; il semble d'une part qu'on soit en présence d'un organisme à fonction spéciale qu'il ne faudrait pas confondre avec les

---

distribuent à tous les assistants le pain, le vin et l'eau consacrés, et ils en portent aux absents. »

1. Le rapprochement de I *Cor.*, IV, 1 et I *Tim.*, III, 9, dont notre texte semble dépendre, est plutôt favorable à cette interprétation.

[pauvres] veuves dont l'évêque est avec Dieu la seule providence (*Pol.*, IV, 1), mais on ne voit pas avec certitude s'il s'agit de veuves méritant par leur vie chaste le nom de vierges[1], ou bien de vierges, constituant, en majorité seulement peut-être[2], l'ordre des veuves[3].

Nous trouvons aussi dans l'épître à Polycarpe une indication un peu fruste, qui n'est pourtant point sans intérêt : « Si quelqu'un veut rester dans la chasteté en l'honneur de la chair du Seigneur, qu'il demeure modeste, écrit saint Ignace ; s'il se glorifie, il est perdu ; et s'il se croit au-dessus de l'évêque, il est déjà mort[4]. » Le monachisme chrétien est sorti de soi et sans effort du principe même de la religion chrétienne, la tendance originelle du christianisme l'inclinait à l'ascèse[5]. L'Église fortifiant tous les jours ses cadres et voyant s'étendre sur une société plus rassise et plus large son influence, le besoin religieux du meilleur et du spécial devait donner naissance en même temps à des groupements de continents ; il n'est pas besoin de supposer avec Renan la décadence religieuse et le relâchement moral pour trouver une explication psychologique au fait du monachisme chrétien primitif[6]. Nous trou-

1. C'est l'interprétation de Lightfoot (II, 322), mais la construction du texte présente une grosse objection.

2. Bruston, p. 180, n. 3.

3. Funk, I, p. 286. — Comparer l'appellation de « Dames » donnée aux religieuses de certains ordres. — Funk, après Zahn (p. 334 et 581 s.), distingue dans sa comparaison avec le texte de la I *Tim.*, les diaconesses dont il est parlé à l'occasion des diacres (III, 11) et les veuves secourues par l'église (V, 3-16) ; les conditions d'admission (V, 9-10) de ces dernières ont bien quelque difficulté à n'y voir que des hospitalisées. — Le *De Virg. Vel.*, 9, de Tertullien pourrait-il éclairer cette question : on peut en douter.

4. *Pol.*, IV, 1.

5. Voir J. O. Haunay, *The spirit and origin of christian monastianismus*, Londres, 1903, XXIV-307.

6. Les autres origines, historique et ethnologique, ne peuvent être envisagées ici.

vons donc chez saint Ignace des traces d'un état religieux en germe : une certaine fierté de l'état d'ascèse qui aurait pu gêner l'évêque non-continent pousse Ignace à rappeler que « l'humilité » est la première vertu (ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω).

L'Église avait de plus humbles enfants, les esclaves. Ce n'était pas assez pour elle de jeter en semence au monde l'idée du prix infini de l'âme humaine, idée prégnante de liberté; pendant que la leçon travaillerait au fond des cœurs et des esprits, les esclaves resteraient longtemps des esclaves; aussi, un effort fut tenté ici ou là pour racheter les frères, comme l'indique un mot de l'épître à Polycarpe (IV, 3)[1] : « Ne sois pas méprisant pour les esclaves ni les servantes; quant à eux, qu'ils ne soient point orgueilleux, qu'ils servent plutôt pour la gloire de Dieu afin d'obtenir une meilleure liberté, qu'ils ne désirent pas avec passion (μὴ ἐράτωσαν) être rachetés aux frais de la communauté[2], de peur qu'ils ne soient alors les esclaves de la passion[3]. »

Le groupement normal des simples fidèles est celui de la famille ; la « maison », cet élément social sur lequel se basent et se modèlent les sociétés primitives, apparaît aux

1. Le texte est en rapport avec plusieurs passages de saint Paul ; dans la I *Cor.* en particulier (VII, 21 s.), le parallélisme : « Vous avez été rachetés à un grand prix », « même si vous pouvez devenir libres », suggère l'hypothèse de faits analogues (v. W. Kay, *Comment on the two Ep. to the Cor.*, p. 27).

2. On peut remarquer au point de vue social l'existence d'une caisse commune, trésor de mutualité, « τὸ κοινόν » (cfr. Herod., VII, 44; Thucyd., I, 80; VI, 6; Xen., *An.*, IV, 7, 27, d'après Bailly, p. 1110, au mot, II, 1°).

3. Harnack (*Mission* [1], p. 121-124) note « l'attitude mitigée » du christianisme en face du fait de l'esclavage. L'affranchissement est une bonne œuvre, le rachat par la caisse commune est louable, l'exigence de la liberté serait intolérable.

premiers jours de l'Église non seulement comme le premier groupement chrétien, mais aussi comme un foyer de propagande religieuse ; de bien loin, saint Ignace apercevait en esprit les maisons des chrétiens de Smyrne, il songeait à ces petites communautés chrétiennes où les prosélytes du christianisme venaient subir l'influence de la foi, où les frères de passage trouvaient un asile, contre lesquelles les persécuteurs portaient leurs premiers coups. L'évêque d'Antioche salue avec amour les maisons des frères, et surtout la maison de Tavie se présente à son souvenir comme une image aimée. Le régime municipal restauré par les Romains et transformé par eux avait relevé la situation de la femme ; les matrones d'Asie avaient entendu la prédication du christianisme et des premières s'étaient laissé gagner à l'évangile de Paul ; apôtres dont l'action se prolonge dans le cercle de famille, elles avaient été les messagères de la foi, et la religion rarement persuasive par la raison pure, plus rarement accueillie par la seule raison, avait trouvé en elles de précieuses auxiliaires[1]. C'est pourquoi, le saint martyr saluait avec émotion la maison de Tavie : admirable symbole de la vie sociale religieuse des premiers chrétiens.

1. Sur le rôle des femmes dans l'extension du christianisme voir Renan, ou mieux V. Chapot (*La prov. proconsulaire d'Asie Mineure*, p. 511).

## CHAPITRE IV

### L'ÉGLISE MYSTIQUE



La considération mystique de l'Église et la formation de l'image de l'Église spirituelle ne sont pas des créations de saint Ignace. L'idée a son fondement dans la doctrine de l'épître de saint Paul aux églises d'Asie et de son génie inspiré elle a gardé la marque qui a su lui assurer une répercussion sans fin sur la pensée chrétienne. On ne remarquera jamais trop le caractère profondément religieux de cette représentation mystique, mais on n'aurait pas compris toute sa fécondité spirituelle si l'on n'avait noté avec soin combien elle fut favorable à la religion d'autorité et de solidarité religieuse. L'épître de saint Paul [aux Éphésiens], en effet, est en même temps la charte du règne de l'Esprit (*Éphes.*, I, 3, 13, 17; II, 22; III, 5, 16; IV, 30; V, 18; VI, 18) et des privilèges des charismes (III, 5 et IV, 11 s.), et le message de fondation de « l'Église ». Il est même très remarquable que l'idée d'Église spirituelle se trouve ici intimement unie à l'image du « corps », dont Jésus-Christ est le chef et dont nous sommes les membres. « Corps » d'une part signifie un seul baptême (IV, 5), une

seule foi garantie contre les courants de doctrines (IV, 5, 14), des charismes et fonctions saintes « pour le perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ » (V, 12) : d'autre part, ce corps, qui comporte une hiérarchie (celle du moins que l'auteur a devant les yeux : vers. 11) et des fonctions spéciales (κατὰ ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου), doit être un, dit saint Paul, comme l'Esprit lui-même (ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, vers. 4), afin que, « bien coordonné et formant un assemblage solide de par la force [spirituelle] attribuée à chacun, il obtienne de lui-même son accroissement » (IV, 16). C'est donc ici une solennelle affirmation de l'identité de l'Église spirituelle avec l'organisme de ce « corps du Christ ». C'est pourquoi la conception de l'Église mystique, première forme de l'idée d'Église universelle, engendrera l'idée d'Église hiérarchique solidaire. Saint Ignace se trouve sur la voie de ce progrès des idées, également distant de saint Paul et de saint Cyprien. Il emprunte à l'apôtre la formule ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα et lui donne une forme plus persuasive encore, ἕνωσις σαρκική τε καὶ πνευματική (*Mg.*, XIII, 2). Il affirme plus nettement l'identité de l'église spirituelle et de la communauté soumise à l'évêque (*Ph.*, III, 2 ; cfr. *Tr.*, VII, 2). L'Esprit même par sa bouche recommande l'église hiérarchique et impère l'obéissance au représentant de Dieu (*Ph.*, VII). Mais, en dépit des expressions très remarquables d'un texte de saint Ignace [1], on ne doit point oublier ce qui le sépare de Cyprien. Comme Ignace, Cyprien veut l'unité avant tout, il ne fait qu'une chose du « sacrement de l'unité » et de la loi de l'amour ;

1. *Eph.* III, 2 : καὶ γὰρ 'I. X. τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, ἐν 'I. X. γνώμῃ εἰσίν.

mais l'un a devant les yeux l'église universelle, l'autre ses communautés d'Asie; dans le schisme, l'un voit une église contre l'Église, l'autre, quelques individus contre l'église; l'un, en face du péril, avertit les chrétiens de se tenir unis à l'épiscopat, l'autre, de rester en étroits rapports avec l'évêque. Un grand progrès s'est fait de saint Ignace à saint Cyprien; de quelques contradictions dans l'attitude de l'évêque de Carthage, on peut conclure à de nouvelles modifications de son temps et en dehors de lui[1].

## § 1. — L'ŒUVRE CONTINUE DU CHRIST.

Pour l'appréciation de l'ancienne économie aussi, la pensée chrétienne s'est accentuée de saint Paul à saint Ignace. Pour l'apôtre des Gentils, d'une part, le judaïsme était une préparation de l'Évangile et les ténèbres de la Loi ont été dissipées par l'aurore du christianisme; d'autre part, l'Église, corps du Christ, a été fondée par les souffrances et par la résurrection du Seigneur, elle commence avec lui, il en est les prémices, le premier-né d'entre les morts. L'idée des privilèges d'Israël s'unit à la Loi évangélique dans une pensée de saint Paul qui tend à résoudre le problème de la valeur de la religion judaïque : « Nous avons hérité, ayant été prédestinés,... nous [Juifs], qui d'avance avons espéré dans le Christ » (*Ephes.*, I, 12). Ainsi, non seulement la justice ne tient pas à la loi et est attachée à la foi, mais encore toute l'économie ancienne est rapportée

1. *R. H. L. R.*, I, p. 519 s., art. signé Delarochelle, p. 531-533.

à l'évangile du salut, par le moyen de la foi messianique et de l'*espérance* en Jésus-Christ.

Cette simple indication fait place, chez saint Ignace, à des affirmations catégoriques et surprenantes. Pour lui, comme pour l'apôtre, le christianisme s'appelle « la grâce » et « la nouvelle espérance » (*M.*, VIII, 1 ; IX, 1) et est le fruit divin de la passion et de la résurrection de Jésus-Christ (*M.*, IX, 1 : ἐν ᾗ [τῇ κυριακῇ] καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανατοῦ αὐτοῦ... δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν..., κ.τ.λ; cf. *Ph.*, IX, 2), mais saint Ignace rejette plus catégoriquement encore que saint Paul la religion d'Israël : le judaïsme n'est pas seulement à ses yeux l'ancien ordre de chose, παλαιὰ πράγματα (*M.*, IX, 1), il est encore le mauvais ferment vieilli et aigri [1], il s'appelle même « les vieilles légendes », μυθεύματα τὰ παλαιά (*M.*, VIII, 1) [2].

Ce dur langage doit s'entendre en ayant égard à l'idée du salut par la foi messianique. Jésus, dans la pensée d'Ignace, est le Sauveur, non seulement comme auteur de « la grâce », mais encore comme objet de la foi qui sauve. Le judaïsme n'existe pas comme religion [3]. Le salut par la foi messianique a été tout d'abord la rémunération des saints prophètes, puis, par leur ministère, de tous les disciples du Christ dans les temps anciens. « Ils ont annoncé l'Évangile ; ils ont cru [en Jésus-Christ] et espéré en lui ; par leur foi en lui ils ont été sauvés, unis ainsi à Jésus-

---

1. *M.*, X, 2 : ἡ κακὴ ζύμη ἡ παλαιωθεῖσα καὶ ἐνοζίσασα.

2. Une parole en apparence très opposée à ces dures expressions doit être interprétée selon le point de vue dont l'exposé suit, *Ph.*, IX : Πάντα π.κ.κ. διαθ.) ὁμοῦ καλά ἐστιν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε.

3. L'expression de M. Bruston (p. 194) : « Le judaïsme est donc mort comme religion », ne me paraît pas rendre avec une suffisante exactitude a pensée de saint Ignace.

Christ, reconnus par Jésus-Christ comme siens, et comptés avec [ceux qui ont cru] en l'évangile de la nouvelle espérance » (*Ph.*, v, 2; cfr. IX, 1); « ils ont vécu selon Jésus-Christ » (*Mg.*, VIII, 2); « ils ont été en effet ses disciples en esprit, l'ayant attendu comme le « Maître », et « à cause de cela, il les a ressuscités des morts lors de son avènement » (*M.*, IX, 2). Les prophètes ont été aussi « inspirés par la grâce pour convaincre les infidèles qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui s'est manifesté par Jésus-Christ son fils et son Verbe » (*M.*, VIII, 2). Ainsi, tous « ceux qui vivaient dans l'ancien ordre de choses ont [pu] parvenir à la nouvelle espérance et vivre, non plus selon le sabbat, mais selon le jour [de la résurrection] du Seigneur » (*M.*, IX, 1) [1].

« Si le sacerdoce ancien était une grande chose, infiniment supérieur à ses prêtres est le souverain prêtre à qui a été remis le saint des saints, à qui ont été confiés les secrets de Dieu : il est la porte du Père par laquelle sont entrés Abraham, Isaac, Jacob, les prophètes, les apôtres et l'Église » (*Ph.*, IX, 1). On ne peut chercher d'attestation plus solennelle de la foi en l'œuvre continue du Christ dans l'affaire du salut. Ignace dévoile à nos yeux ce qu'était pour lui le plan de Dieu et la place de l'Église dans sa réalisation par Jésus-Christ [2].

1. Ce n'est pas, comme on le voit, proprement la doctrine de la préexistence de l'Église. La prédestination (*Eph.*, ins.) ou élection avant tous les âges (*Tral.*, ins.) des églises locales était pourtant dans la pensée de saint Ignace, mais on ne trouve pas dans ses lettres d'attestation de la préexistence de l'Église semblable à celles du Pasteur ou de la II *Clem.*, XIV, 1 et 2 (ἡ ἐκκ. ἡ πρώτη... Ἐκκ. οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν, ἐφανερώθη ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ; *Pasteur*, Vis. II, 4, 1 : Διατὶ οὖν πρεσβυτέρα; ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη... καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη).

2. Je pense qu'il s'agit encore du salut des Juifs par la foi messianique dans ce passage de l'ép. aux Magn. (x, 3) : « Le Judaïsme a cru dans le christianisme, dans lequel sont réunis [en esprit] tous ceux qui croient en Dieu. »

## § 2. — LES RELATIONS DE L'ÉGLISE AVEC JÉSUS-CHRIST.

Si la pensée de l'Église remplit les pages de saint Ignace, le souvenir de Jésus pénètre toute cette pensée. Ignace est pleinement conscient que c'est le mystère pascal qui a fondé l'Église [1]; il y joint, et avec une insistance qui lui est propre, l'idée de la fécondité de la passion douloureuse du Sauveur, et nous montre dans ces deux moments de la vie du Christ l'aurore du salut et de la foi chrétienne. La passion du Sauveur a été notre résurrection (*Sm.*, v, 3); l'église (de Tralles) a reçu la paix [2] par la passion de Jésus-Christ (ins., *Tr.*); l'église (de Philadelphie) a été remplie de joie par la passion de Notre-Seigneur et indissolublement par sa résurrection (ins., *Phil.*); les fidèles (de Smyrne) sont cloués à la croix du Seigneur Jésus-Christ, dans leur chair et dans leur âme, et fermement établis dans l'amour par le sang du Sauveur (*Sm.*, i, 1); la croix est pour nous le salut et la vie éternelle (*Eph.*, xviii, 1).

Dans la confession de foi que nous trouvons en tête de l'épître aux Smyrniens et dont le style rituel présente un caractère très remarquable, saint Ignace exprime encore d'une façon plus explicite et avec solennité la même pensée : « Il a été crucifié sous Ponce-Pilate, pour nous, dans sa chair, (fruit dont nous sommes [sortis] au milieu de sa passion divinement triomphante); [il a été crucifié] afin que dans sa résurrection il élevât son étendard sur tous les

1. *Ph.*, ix, 2, et *M.*, ix, 1, cité plus haut, p. 178.
2. On sait la connexion de cette représentation religieuse avec celle de « salut », et l'origine commune des deux mots d'une seule racine sémitique.

siècles devant les saints et les croyants, juifs et gentils, [réunis] dans le corps [parfaitement] un de son Église ».

Saint Ignace appartient en même temps à la lignée des disciples de saint Paul et au cercle d'influence des idées joanniques. Il garde la conception (juridique) paulinienne du péché et de la rédemption; Jésus lui apparaît sauveur principalement dans sa passion, acte satisfactoire, et sa résurrection, verdict de satisfaction. Ignace se fait aussi l'écho de la conception (morale) joannique du salut : Jésus est la vérité, la lumière; il sera notre sauveur pourvu que nous aimions [1]. Sous l'influence de saint Paul, Ignace avait nommé Jésus-Christ « la porte du Père par laquelle sont passés Abraham, Isaac, Jacob, les prophètes, les apôtres et l'Église ». Il dépend par contre de saint Jean quand il l'appelle le « maître », et « le seul maître » (*Eph.*, xv, 1 : εἷς; *M.*, ix, 2 : ὁ μόνος διδάσκαλος ἡμῶν). Les prophètes, ses disciples en esprit, l'ont attendu comme « le maître » (*M.*, ix, 3); « il est en effet la bouche véridique par laquelle le Père a exprimé la vérité » (*R.*, viii, 2 : τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς).

La vie du Christ est plus intimement encore unie à celle de l'Église : il est l'évêque et le pasteur de l'Église catholique (*Sm.*, viii; cfr. *Eph.*, iii, 2); il est le pasteur des églises privées de leur évêque (*R.*, ix, 1); les évêques ont Jésus-Christ pour pasteur, il est l'évêque de l'évêque (*Pol.*, ins.)[2].

---

1. Pour une exposition étendue des deux théologies, voir Reuss, *Théologie chrétienne*, t. II; et le récent ouvrage de J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1905, p. 38-54, 63-64; v. encore Stevens G. B., *The Theology of the New Testament*, Edinburgh, 1899 et *Christian doctrine of Salvation*, ib.; Tixeront, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1906³, pp. 88, 108 et 111

2. Ailleurs, c'est Dieu le Père qui est dit l'évêque universel, ὁ πάντων ἐπίσκοπος (*Mg.*, iii, 1; cf. I *Petr.*, ii, 25). — Sur le rôle de l'Esprit-Saint

Une image plus suggestive marquait les rapports intimes de Jésus et de son Église chez saint Paul (*Eph.*, v, 25, 29); saint Ignace lui emprunte l'analogie de l'épouse du Christ (*Pol.*, v, 1) : « Vous direz à nos sœurs d'aimer le Seigneur et de se dévouer à leurs maris, corps et âme; semblablement vous recommanderez aussi à mes frères, au nom de Jésus-Christ, d'aimer leurs épouses (συμβίους) comme le Seigneur a aimé l'Église[1]. »

Il ne restait plus qu'à enseigner aux âmes chrétiennes que Jésus-Christ est leur vie même.

## § 3. — JÉSUS-CHRIST, « NOTRE INSÉPARABLE VIE ».

Une des marques de l'influence profonde de la personnalité de saint Jean dans les milieux chrétiens d'Asie Mineure, c'est la popularité dont jouirent les symboles religieux qu'il avait créés ou rendus sensibles par le charme de son art pénétrant. Il n'en est peut-être pas qui lui appartienne plus en propre et qui ait eu en même temps plus de fortune dans les esprits venus après lui que la symbolisation mystique de la grâce par le concept de « vie »[2]. Saint Ignace

---

dans l'Église, saint Ignace ne nous dit à peu près rien (*Sm.*, XIII, 1) : il se représente les fidèles comme des pierres de la maison de Dieu, le temple du Père, élevées par le moyen de la croix de Jésus-Christ par la force du Saint-Esprit (*Eph.*, IX, 1).

1. Cf. II *Clem.*, XIV, 2; *Pasteur*, Vis., IV, 2, n. 1 et 2.

2. V. Loisy, *Le IV<sup></sup>* *évangile*, pp. 110, 117 123, passim; E. Reuss, *Rev. de théologie*, 1850, p. 33; *Hist. de la Théol. chrét.*, II, p. 585 : « Toutes ces qualités reviennent, pour celui qui se pénètre bien de la conception de Jean, à l'idée de la vie. C'est la vie qui, au commencement, est en Dieu; C'est la vie qui manque au monde; c'est la vie que le Verbe vient révéler; c'est la vie qui est la lumière des hommes; c'est la vie que Jésus est venu nourrir, en nous donnant son pain, son eau, sa personne; c'est par elle enfin que notre existence s'achève et se complète comme la résurrection de Christ qui en est le symbole, est le point culminant de la sienne. »

appartient à l'école de saint Jean : pour lui aussi, Jésus est la vie opposée à la mort, comme Dieu au monde (*Mg.*, v, 1); la venue du Christ manifeste l'événement de la vie éternelle (καινότητα ἀϊδίου ζωῆς, *Eph.*, xix, 3; cfr. *S.P. ad Rom.*, vi, 4); Jésus a transmis à l'Église un esprit d'incorruptibilité et par elle nous est proposée la vie (*Eph.*, xvii, 1).

C'est par sa croix dans sa résurrection, qui est comme la révélation de la vie transcendante du Sauveur, que Jésus est devenu « notre vie » (*Mg.*, v, 2); sa croix, c'est notre salut et la vie éternelle (*Eph.*, xviii, 1); notre vie est sortie avec Jésus du tombeau (*Mg.*, ix, 1). Nous sommes les rameaux poussés au pied de la croix de la fécondité vitale que le sang du Christ y répandit comme un fruit qui sème sa survivance (*Sm.*, i; cfr. *Tr.*, xi; *Phil.*, iii, 1). Nous nous approprions cette vie par l'amour du Christ et la foi en lui; tels sont en effet la source et la perfection de la vie, la foi est le principe, l'amour est l'achèvement (... ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη : *Eph.*, xiv, 1; cfr. *Sm.*, vi, 1). Cette vie par l'amour est bien encore pour Ignace, comme pour saint Jean, réalisée par l'union parfaite des disciples de Jésus; cette union est la condition nécessaire pour glorifier le Christ, pour être reconnu par le Père comme ses fils; aussi, « il est précieux de rester dans cette unité immaculée, c'est le moyen de participer toujours à [la vie de] Dieu » (*Eph.*, iv)[1]. Saint Ignace « souhaite donc aux églises une union dans la foi et l'amour, une union de chair et d'es-

1. Cf. *Eph.*, iii : L'église entière est unie dans la pensée de Dieu parce que les évêques sont dans la pensée de Jésus, notre inséparable vie, et que Jésus est la pensée même du Père.

prit, union qui est Jésus-Christ[1], qui est [par conséquent] notre vie pour toujours » (*Mg.*, I, 2). Jésus étant en droit notre vie par le mystère de sa croix, le devenant en fait par notre foi et notre amour pour lui[2], l'est éminemment dans l'eucharistie, qui est en même temps le mémorial de la passion et le lien de la communion chrétienne : *Eph.*, XX, 2, τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ, ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅ ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός. Ignace est donc ici l'écho de la doctrine du « pain de vie » ; semblablement, il unit ailleurs le « pain de Dieu[3] » qui est la chair de Jésus-Christ, et « l'eau vivifiante »[4] qui parle en lui et lui dit dans l'intime : « viens vers le père » (*Rom.*, VII, 2 et 3).

Jésus-Christ est donc « notre vie ». Saint Ignace ajoute : il est « la vie véritable », il est « notre inséparable vie », il est la vie éternelle. — Jésus est la vie véritable, c'est ce qu'affirme solennellement saint Ignace dans un passage d'allure dogmatique dont tous les mots portent un enseignement : ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή (*Ep.*, VII, 2) ; « sans lui nous n'avons pas la vie véritable » (*Tral.*, IX, 2), ou en

---

1. L'interprétation que je donne ici va contre la grammaire, mais me semble suivre la pensée de saint Ignace (cfr. *Mg.*, XV ; *Tr.*, XI, 2) ; voir l'interprétation de Lightfoot, II, p. 108. Il y aurait lieu de rapprocher l'union de Jésus-Christ avec son père donnée comme modèle de l'union chrétienne (*Eph.*, V) des versets 22 et 23ª de la prière du ch. XVII du quatrième Évangile.

2. Ce rapprochement de l'eucharistie et de la représentation de Jésus-Christ comme devenant notre vie par la foi et l'amour est justifié par les mots suivants de l'ép. aux Tralliens (VIII, 1) : ... ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.

3. *Joan.*, VI, 33, par conséquent, l'expression est tirée du morceau sur le « pain de vie » (VI, 22-58).

4. Cf. *Joan.*, IV, 10.

d'autres termes, il faut « se trouver en Jésus-Christ pour avoir la vie véritable » (*Eph.*, XI, 1). « Comment donc, s'écrie saint Ignace, faisant écho à la confession de Pierre dans le quatrième Évangile (VI, 68), pourrions-nous vivre sans lui? » (*Mg.*, IX, 2).

Jésus-Christ, notre vie, nous est intime. Les chrétiens ont Jésus-Christ en eux-mêmes (*Mg.*, XII); il habite en eux, étant leur Dieu en eux (αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἐν ἡμῖν Θεὸς ἡμῶν, *Eph.*, XV, 3; cfr. *Eph.*, XI, 1; IX, 2; *Mg.*, XIV; *Rom.*, VI, 3). C'est pourquoi saint Ignace nomme Jésus-Christ « notre inséparable vie » (*Eph.*, III, 2 : τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν); les chrétiens possèdent en effet une vie spirituelle (πνεῦμα) dont ils ne peuvent être privés et qui est Jésus-Christ (*Mg.*, XV).

Notre-Seigneur est en effet pour toujours notre vie (τὸ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν : *Mg.*, I, 2); son incarnation dans le sein de la vierge Marie marque le commencement de la vie éternelle (*Eph.*, XIX, 3); la croix est le salut et la vie éternelle (*Eph.*, XVIII, 1); sa chair, « le pain de Dieu » est un ferment d'immortalité (*Eph.*, XX)[1].

Jésus est donc, aux yeux d'Ignace, « la vie véritable » et « notre inséparable vie ». Il est notre vie dans le mystère de la passion et de sa résurrection; il devient notre vie par la foi et par l'amour; il est tout spécialement notre vie dans l'eucharistie.

1. Pour le point de vue eschatologique de l'idée de vie chez saint Ignace, v. v. d. Goltz, *Ignatius... als Christ und Theologe*, p. 39.

## § 4. — ANALOGIE DU « CORPS », ET UNION MYSTIQUE.

L'analogie du corps du Christ comme représentation de la société chrétienne ne se trouve pas, à beaucoup près, aussi souvent utilisée dans les lettres d'Ignace que le symbole de la vie pour exprimer la valeur du christianisme. Toutefois, elle est ostensiblement mise en lumière par un contexte d'allure dogmatique et de style rituel, au début de l'épître aux Smyrniens : [Jésus-Christ] a vraiment été crucifié sous Ponce-Pilate et le tétrarche Hérode, pour nous, dans sa chair, fruit dont nous sommes [sortis] lors de sa passion divinement bienheureuse ; [il a vraiment été crucifié], en sorte que, par sa résurrection, il élève un étendard [1] devant les siècles, pour [unir] saints et fidèles, juifs et gentils, dans le corps [parfaitement] un de son église [2].

Un texte absolument parallèle éclaire ce passage et souligne le sens strictement paulinien qu'y revêt le mot « corps » : « Par la croix, dans sa passion, il vous appelle, car vous êtes ses membres : or le chef ne peut naître sans ses membres, Dieu commandant l'union, étant lui-même union », δι' οὗ (τοῦ σταυροῦ) ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ προσκαλεῖται ὑμᾶς ὄντας μέλη

---

1. L'image est empruntée à deux des plus beaux passages messianiques de l'Ancien Testament, *Isaïe*, XLIX, 22 ; LXII, 10-12 (non pas au ch. XI, 15 ; encore moins au ch. V, 26, dont le contexte n'a aucun rapport avec les autres passages). Cf. l'allusion faite à ce passage, à propos de l'église, dans la constitution *Dei Filius*, ch. III.

2. Dans la même épître, saint Ignace parlant des troubles passés, qui s'étaient produits dans l'église d'Antioche, se réjouit avec les Syriens de savoir cette église pacifiée et son organisme rétabli (ἀπεκατεστάθη τὸ ἴδιον σωματεῖον : *Sm.*, XI, 2) ; mais ici rien n'indique que le sens religieux de « corps du Christ » soit dans la pensée de l'écrivain.

αὐτοῦ· οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ Θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅ ἐστιν αὐτός (*Tr.*, XI, 2) [1].

L'image du « corps du Christ » est plutôt, dans la pensée de saint Paul et de saint Ignace, la représentation de l'assemblée idéale de tous les croyants que le type des communautés particulières. Elle tend aussi plutôt à symboliser la communion mystique des âmes avec Dieu par Jésus-Christ, qu'à faire valoir la discipline de l'organisme local. Ce n'est que comme leçon tirée d'une harmonie d'un ordre supérieur que saint Ignace en déduit la nécessité d'être unis sur la terre comme au ciel. L'image de l'église mystique devient naturellement la représentation d'une solidarité religieuse universelle, et il n'est pas sans intérêt de noter que, encore pour saint Ignace, la représentation mystique d'une Église invisible est le seul mode de concevoir l'Église universelle (*Sm.*, VIII, 2).

Il semble que l'estime de St Ignace pour l'union mystique et spirituelle soit le ressort même de l'activité qu'il consacre à assurer l'union hiérarchique, comme il fait aussi de l'une le type de l'autre et l'argument qui la commande. Toujours est-il qu'il unit avec insistance ces deux choses, unité selon la chair, unité selon l'esprit, ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ἵνα ἕνωσις ᾗ σαρκική τε καὶ πνευματική (*Mg.*, XIII). Il souhaite aux églises l'ἕνωσιν σαρκὸς καὶ πνεύματος (*Mt.*, I, 2); il ne trouve pas de meilleure louange pour une église

1. Dans la littérature des Pères apostoliques, I *Clem.*, XXXVII, 5; XLVI, 7; cfr. XXXVIII, 1; II *Clem.*, XIV, 2; *Pasteur*, Sim. IX, ch. XIII, 5 et 7; ch. XVII, 5; ch. XVIII, 3 et 4.

parfaite à ses yeux que de proclamer ses membres unis κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα (*Rom.*, insc. cfr. *Éph.*, x, 3 ; *Sm.*, xiii, 2 ; *Tr.*, ins.). C'est pourquoi saint Ignace recommande à Polycarpe une action σαρκική τε καὶ πνευματική pour produire l'unité (ἕνωσις : *Pol.*, i, 2 ; cfr. ii, 2).

Dans tous ces textes se fait jour l'idée d'une double hiérarchie, visible et invisible (*Mg.*, iii). Ailleurs, saint Ignace enseigne l'identité de l'une et de l'autre (*Mg.*, iii ; *Ph.*, iii, 2; cfr. *Tr.*, vii, 2).

Nous avons vu déjà quel est le lien de cette communion mystique qui relie l'homme à Dieu : c'est la vie de la « pensée » qui se transmet par la « soumission de tous dans la pensée de Dieu, Jésus-Christ étant la pensée du Père, et les évêques étant dans la pensée de Jésus-Christ » (*Éph.*, iii, 2). Nous avons vu quelle fonction jouait dans les échanges de cette communion mystérieuse l'union morale de l'évêque avec Dieu par la prière et par les charismes divins. C'est du fait de cette union que Jésus-Christ est devenu notre vie et que nous sommes les temples de Dieu (*Éph.*, xv, 3); c'est ainsi que Jésus est appelé « la porte du Père », que toute son action est décrite comme tendant à nous unir à Dieu (πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα Θεοῦ : *Phil.*, ix, 1).

Cette union divine des âmes est encore comparée à un cantique. La lyre, c'est l'évêque ; les cordes sont les presbytres ; l'église est un chœur qui chante Jésus-Christ dans la symphonie de l'amour; les chrétiens forment une unité harmonique qui élève son cantique comme une seule voix vers le Père; et le Père qui écoute reconnaît ainsi les membres de son fils (*Éph.*, iv). L'image était chère à saint Ignace, car il dit encore dans une autre de ses lettres :

« Par l'amour vous êtes constitués en un chœur et vous chantez vers Dieu le Père, unis en Jésus-Christ[1]. »

## § 5. — ESCHATOLOGIE.

L'idée de la vie résume tout le quatrième Évangile ; elle y transforme les données de l'eschatologie apocalyptique des synoptiques en un royaume de Dieu déjà présent, intérieur et individuel, en une parousie toute religieuse et morale[2]. Saint Ignace est un représentant de cette école parfaitement fidèle à sa pensée[3] : il nous apparaît comme peu préoccupé par les visions de la fin des temps, et ses expressions semblent même plus en harmonie avec celles du quatrième Evangile qu'avec les préoccupations qui se trahissent dans l'Apocalypse joannique[4].

Pour saint Ignace, le ministère de Jésus consiste éternellement tout entier à nous unir au Père (*Ph.*, IX, 1). « Le prix de l'Évangile, c'est l'avènement du Sauveur »,

---

1. Il est possible que le mot ἀγάπη dans ces deux textes fasse allusion à la réunion de charité que tenaient les chrétiens, et dans lesquelles on aurait chanté réellement des cantiques.

2. V. Loisy, *Quatrième évangile*, p. 117-118. La parousie reste, mais dans une perspective lointaine et effacée. *Ib.*, p. 743.

3. E. von der Goltz, *Ignatius, T. U.*, XII, p. 37 ; Bruston, p. 215 s.

4. Reuss (*La théologie chrétienne*, II, p. 564), Holtzmann (*Hand-commentar*, p. 1982), Jülicher (*Einleintung in d. N. T.*, 1894, p. 220), Réville (*Le quatrième évangile*, 1901, p. 27-48), et la majorité des critiques estiment que l'auteur de l'Évangile ne peut pas avoir été celui de l'Apocalypse. Harnack (*Chronologie*, p. 675, n. 1) et Bousset (*Die Offenbarung Johannis*, p. 50-51) pensent au contraire que l'unité d'auteur reste possible. M. Loisy écrit : « Elle [est] cependant très invraisemblable, parce que... on conçoit difficilement que le même personnage ait été dominé à la fois par l'attente anxieuse de la parousie et par un mysticisme indifférent à la parousie... » Il nous suffit d'indiquer que la différence des attitudes dans les deux écrits amène à se poser la question d'auteur.

et cette vérité nous est expliquée par les mots qui suivent, « l'Évangile est l'achèvement de l'immortalité » : ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος..· τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπαρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας (*Phil.*, IX, 2). La continuité entre l'Évangile et l'ancienne économie a pour pendant la continuité de la grâce présente avec notre espérance en une résurrection qui nous unisse à lui (*Tr.*, ins.). La mort n'était plus une fin dans la doctrine joannique, elle n'était plus que le passage à Dieu. Saint Ignace exprime avec plus de netteté le profit de la mort, la distinction entre la vie présente et la vie éternelle, entre l'union avec Jesus-Christ et le Père ici-bas et l'union réalisée par la mort. C'est naturellement dans l'épître aux Romains que se rencontrent le plus grand nombre de textes propres à nous éclairer sur la nature de cette espérance chrétienne. Saint Ignace se réjouit en effet à la pensée de se perdre en Dieu comme le soleil dans la mer et de renaître ensuite en Dieu comme le soleil reparaît à l'horizon (*R.*, II).

La vraie vie est dans la mort, cette vie est une vraie mort (*R.*, VI, 2). Ignace appelle donc tous les tourments du martyre, il ne veut plus que jouir de Jésus-Christ (μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω[1] : *R.*, V, 3). Une source intime de vie, [jaillissant vers la vie éternelle], l'appelle vers le Père ; ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Le martyr veut percevoir la pure lumière (καθαρὸν φῶς λαβεῖν : *R.*, XI, 2) ; las de la nourriture matérielle et des délices de la vie, il veut obtenir le « pain de Dieu », qui est la chair de Jésus-Christ ; il veut boire son sang qui

1. Cette expression revient plusieurs fois dans la même épître aux Romains.

est l'amour, [l'agape] éternel[le]. Pour exprimer l'intimité de cette union avec le λόγος de Dieu, Ignace dit qu'en mourant il deviendra λόγος Θεοῦ (II, 1), tandis qu'ici-bas il resterait φωνή, cette expression tout extérieure et inadéquate de la pensée divine. En découvrant la perspective de si grandes espérances, on comprend ces paroles, écho ému du « Quid prodest » de l'évangile (*Mat.*, XVI, 26) : « Il ne me servirait de rien de gagner l'univers ni tous les royaumes d'ici-bas, mais il me semble meilleur de mourir pour Jésus-Christ (εἰς X.) que de régner sur toute la terre » (VI, 1); « je ne cherche qu'une chose, celui qui est mort pour nous; je ne veux qu'une chose, celui qui est ressuscité à cause de nous. » On ne pouvait désirer de témoignage plus net, ni de sincérité plus émue, en recueillant les paroles des chrétiens eux-mêmes sur leurs dernières espérances.

Le quatrième Évangile n'éliminait pas la perspective de la fin des temps; personnel par sa doctrine de la vie éternelle, l'auteur était encore assez fidèle à sa filiation juive pour maintenir dans son haut enseignement la résurrection et le dernier jour (VI, 39, 40, 44, 54). C'est ce qui explique que dans la même école et dans la même église qui avaient vu naître l'Évangile joannique l'eschatologie apocalyptique se soit maintenue quelque temps en possession d'un certain nombre d'esprits. Le principe libérateur qui avait été proposé par saint Jean et qui était si bien de nature à résoudre le problème eschatologique et à apaiser l'attente inquiète de la parousie, n'avait pu pénétrer du premier coup assez avant dans les âmes pour écarter tout à fait la perspective troublante des « derniers jours ». Saint Ignace marque la transition : son eschatologie est surtout spirituelle, il se fait pourtant l'écho — adouci sans doute —

de la préoccupation de la fin du monde. Il est peut-être le meilleur représentant de la pensée synthétique de l'église du IIe siècle, apaisant d'une part les imaginations remplies par les images des cataclysmes de la fin et émues par l'attente de la parousie du Christ, en leur proposant la doctrine esquissée d'un trait dans les synoptiques et développée méthodiquement par l'auteur du quatrième Évangile du royaume de Dieu déjà présent, mais d'autre part gardant fixé pour toujours son regard sur le « siècle à venir ».

Avant et après lui, à côté de lui, des auteurs chrétiens restent beaucoup plus dépendants de la pensée eschatologique de la première génération. Saint Clément, dans un passage (XXIII) qui s'inspire du morceau eschatologique de la IIa *Petri* (III, 3 ad f.), fait allusion dans son développement aux discours des synoptiques sur la fin des temps (*Mt.*, XXIV, 32-34; *Mc.*, XIII, 28-29; *Luc.*, XXI, 29-30) : pensant, selon la comparaison de la parabole, que le fruit est mûr, l'auteur conclut par ces paroles empruntées aux prophètes : « Il va venir, il ne tardera pas; il va venir, le Seigneur, dans son temple : voici le saint que vous attendez. » — Le § XVI de la Didachè, tout tissu de citations de l'Écriture, et particulièrement de traits empruntés au ch. XXIV de saint Matthieu, est pénétré de conseils relatifs à la venue du Seigneur (cfr. Maran atha ! x, 6[1]). — Les derniers versets de l'Apocalypse joannique disent pareillement : « Je viens bientôt. — Amen ! venez, Seigneur Jésus ! » — L'épître « de Barnabé » est plus inquiétante,

1. E. von der Goltz (*Das Gebet in den ältesten Christenheit*, 1901) entend ces mots de la venue eucharistique; le rapprochement de *Ap.*, XXII, 20, ἔρχου κύριε, celui de I *Cor.*, XVI, 22 (I *Cor.*, XVI, 23 = *Ap.*, XXII, 21) inclinent l'esprit dans le sens de la parousie finale; le contexte même, ἐλθέτω χάρις (cfr. *Ap.*, XXII, 23; I *Cor.*, XVI, 23), καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος (cfr. ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. Pater : *Did.*, VIII, 2), me semble plus persuasif encore.

car elle est plus précise : Le monde s'achève en 6.000 ans, parce qu'il a été fait en six jours, et qu'auprès du Seigneur mille ans sont comme un jour (xv, 4). L'auteur presse les chrétiens de se préparer parce que « le Seigneur est près et sa récompense » (xxi, 3). — Dans le *Pasteur* enfin, nous retrouvons également avec une saveur toute spéciale l'attente de la parousie dans cette image gracieuse de la tour qui s'achève (*Vis.*, iii, 9).

Tout en gardant son regard fixé sur l'avenir, saint Ignace ne paraît pas préoccupé de la proximité de la fin du monde. « Les derniers temps sont venus; craignons et respectons donc la patience de Dieu, de peur qu'elle ne nous soit [une raison de] reproche au jugement; craignons la colère à venir ou respectons la grâce présente, à notre choix » (*Éph.*, xi, 1). L'occasion favorable ne nous est pas refusée, il nous reste le temps de nous tourner avec repentir vers Dieu (*Sm.*, ix, 1). Mais toute chose a une fin : deux issues nous sont proposées, la mort et la vie; chacun de nous ira au destin qu'il s'est fait (εἰς τὸν ἴδιον τόπον, cfr. *Actes*, i, 5); cette fin, c'est donc le jugement. Il y a une effigie du monde; mais les fidèles ont reçu l'effigie du Père par l'intermédiaire de Jésus-Christ : c'est le reflet en nous de la passion de Jésus-Christ (*Mg.*, v, 2). Si donc ceux qui ne troublent que les familles de la terre sont frappés de mort et n'héritent pas du royaume de Dieu, combien plus sûrement en sera-t-il ainsi de ceux qui corrompent, par de mauvaises doctrines, la foi pour laquelle Jésus-Christ a été crucifié. « Ceux-là sont souillés, ils iront dans le feu qui ne s'éteint pas, eux et leurs partisans » (*Éph.*, xvi); « les anges et les principautés eux-mêmes seront jugés sur leur foi au sang du Christ » (*Sm.*, vi, 1).

Ainsi, l'économie actuelle s'appelle « la grâce présente », le jugement « la colère à venir », mais quand il est question des justes, l'inhabitation du Christ dans les âmes, la parousie et le royaume de Dieu se trouvent en quelque sorte sur le même plan, de telle manière que la perspective se dégage à peine : πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν Θεὸς ἡμῶν, ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν (*Éph.*, xv, 3).

S'il est temps de faire pénitence, c'est plutôt de la mort personnelle trouvée dans le martyre que saint Ignace attend sa réunion à Dieu. Si bien que, sur ses lèvres, les mots [1] Ἔρρωσθε εἰς τέλος ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ ne prennent point le sens d'une attente collective de la parousie, mais sont plutôt l'indication de la direction de l'âme vers la personne du Christ ressuscité et la vie éternelle « en lui [2] ».

*
* *

L'Église unie d'avance, avant les âges, à la personne de Jésus-Christ [3], seule économie de sa grâce, née de Jésus crucifié, révérant en lui le maître, aimée par lui comme une épouse, abandonnée de corps et d'âme à lui comme à

---

1. Ὑπομονή dans le grec classique n'a pas le sens d'attente, mais de patience (Bailly, 3e éd., p. 2028). Il semble bien pourtant dans le N. T. signifier « espérance » (ex. *Tite*, II, 2) et même « attente du Christ » *Apoc.*, III, 10, peut-être aussi I, 9; II *Thess.*, III, 5 : Les trois fois la Vulgate a traduit « patientia », voir Cremer, p. 692). Dans saint Ignace le mot se rencontre cinq fois ; dans les quatre cas autres que le cas présent, le sens est nettement intransitif « patience ». Dans l'*Ep. Barn.*, I *Clement.* et *Polyc. ad. Phil.*, il en va de même.

2. Ces mots sont précisément les derniers de l'épître aux Romains.

3. Préexistence des églises locales, voir les titres des épîtres et Durell, *Historic Church*, p. 26.

l'époux, vivant de lui son inséparable vie, réunissant ses membres mystiques et par là formant un corps qu'il habite et à travers lequel circule sa vie, tendant par lui vers le Père, splendide harmonie des âmes, élève sa voix vers le Père et le Père y reconnaît son Fils.

On entend mieux certains avis de saint Ignace, après avoir fait la synthèse de ses idées sur l'Église mystique : « Si la prière de deux a tant de force, quelle ne doit pas être celle de l'évêque avec toute l'église » (*Éph.*, v, 2) ; « qu'elle se réunisse donc, cette église, pour rendre grâce à Dieu et pour le louer, car plus souvent elle se réunira, plus s'affaibliront les forces de Satan » (*Éph.*, XIII, 1).

# CHAPITRE V

## LES ÉGLISES



### § 1. — ANTIOCHE.

Antioche était une des plus grandes villes d'Orient : on estime que sa population s'élevait au temps d'Auguste au chiffre de 300.000 hommes libres[1] et ce nombre avait dû, dans la suite, aller en augmentant comme celui de toute la population syrienne[2]; les circonstances qui avaient favorisé ce mouvement de progrès avaient dû en effet agir d'abord sur les classes riches attirées par le luxe croissant de la capitale et sur le monde des trafiquants pour lequel l'empire avait multiplié les voies commerciales et auquel il avait offert une ère de prospérité et de paix. La plus grande partie de cette population était grecque ; le reste était juif ou syrien. Un septième des habitants de la Syrie en effet était juif et la proportion devait nécessairement être plus forte à Antioche, les Juifs séjournant de préférence dans les grandes villes. La basse classe de la société devait être composée de Syriens indigènes, plus

1. Beloch, *Die Bevolkerung der Griech. rom. Welt*, p. 242 s., p. 507 : d'après Harnack, *Mission*, 5[1]. — S. J. Chrysostome estimait la population d'A. à 200.000 h. (*Homilia in S. Ignatium*, éd. Monfaucon, II, p. 712, § 4).

2. Passée de 6 à 7 millions d'Auguste à Néron.

nombreux encore que les Juifs. Ignace appartenait sans doute à cette partie de la société antiochienne; on y parlait grec, un grec incorrect mêlé de néologismes et de mots latins, embarrassé souvent dans sa syntaxe par une pensée sémitique. Au-dessus de toutes ces classes, les fonctionnaires romains formaient le monde officiel.

Bâtie dans un site pittoresque[1] au pied du Casius, sur les bords de l'Oronte, la ville était reliée à son port de mer, Séleucie, par le fleuve et par une large voie romaine. Ce n'était point une ville dévote comme Éphèse; l'aristocratie grecque formait une société intellectuelle et distinguée mais peu accessible à la spéculation philosophique et au mysticisme; l'école chrétienne qui devait se constituer produira aussi des hommes éminemment raisonnables, mais en même temps des esprits enclins au rationalisme. L'opinion publique tenait, à Antioche, d'un naturel sceptique et railleur dont les empereurs eurent plus d'une fois à se plaindre.

La foi chrétienne avait été apportée dès les premiers jours du christianisme : des chrétiens venus de Jérusalem à la suite de l'événement du martyre d'Étienne avaient annoncé l'Évangile aux Juifs (*Actes*, XI, 19); quelques Chypriotes et Cyrénéens avaient peu après prêché la bonne nouvelle aux Grecs : il y avait eu beaucoup de convertis (v, 21) et le premier délégué officiel des apôtres, Barnabé, semble avoir formé par la réunion des deux groupes une assemblée assez nombreuse (v, 24). Paul et Barnabé furent les véritables fondateurs de l'Église d'Antioche; ils y passèrent d'abord une année entière, puis revinrent de nouveau à plusieurs reprises pour parfaire l'œuvre de

1. Description d'après Libanius, *Antiochiae*, dans Bruston, p. 105 s.

l'évangélisation. Un des premiers prophètes chrétiens, Agabus, commença à Antioche son ministère (XI, 27). Peu après lui, les charismes de la prophétie et de l'enseignement sont encore représentés à Antioche par Siméon, Lucius, Ménahem, Paul et Barnabé. Lucius était probablement Grec, les autres étaient Juifs. Les deux communautés des premiers jours n'avaient pu, en s'unissant sur le terrain de la foi chrétienne, se défaire de toutes les idées, coutumes et tendances qui les séparaient : de graves discussions s'étaient élevées entre les uns et les autres; l'étroite et indiscrète intransigeance de la minorité juive avait dû être rappelée à la charité et au libéralisme par l'assemblée des apôtres parlant au nom du Saint-Esprit.

L'histoire se tait après ce dernier événement. Le pontificat de saint Pierre à Antioche appartient à la légende[1]. Le nom d'Evode a pour premier témoin de son existence et de son rôle de premier évêque d'Antioche Eusèbe, au IVe siècle (*H. E.*, III, 22). Les *Constitutions apostoliques* (VII, 46) en font un disciple de Pierre, établi par lui en sa place; saint Jean Chrysostome et Théodoret se taisent sur son nom[2] : toutes choses qui laissent le soupçon planer sur son existence, même pour qui considère plus probable que saint Ignace eut un prédécesseur dans l'épiscopat monarchique.

Il est permis de penser que l'épiscopat monarchique fit suite immédiate à l'activité apostolique, mais on ne pos-

1. Dès le IIe siècle, Antioche se réclamait de saint Pierre. Harnack, *Altchrist. Litt. : Chron.*, I, p. 203.

2. D'après Bruston (p. 117), qui ajoute : « Evodius fut-il évêque et même le premier évêque? Il serait aussi imprudent de le nier que de l'affirmer. »

sède aucun document de date certaine sur la période qui va du dernier séjour de Paul à Antioche à la rédaction des lettres de saint Ignace.

Si saint Ignace, évêque d'Antioche, a été en vérité, suivant les termes de la tradition, disciple de saint Paul, il devait être déjà âgé, en 107, année approximative de son martyre. On ne pourrait guère supposer, même dans cette hypothèse, que son pontificat fût antérieur à l'an 70. Il est aussi possible qu'il ait été disciple de saint Jean[2] et que son élévation à l'épiscopat soit à intercaler entre 90 et l'an 100. La tradition nous le donne en tout cas comme un homme « apostolique », établi dans sa charge par les apôtres. La préoccupation qu'elle montre d'établir le fait est une donnée d'une certaine valeur; la chose semble assez plausible mais manque de preuve.

Saint Ignace, évêque d'Antioche, n'était ni Juif ni Grec de naissance; il semble certain que c'était un Syrien, qu'il était né et avait été élevé dans le paganisme, et qu'il s'était converti à l'âge d'homme[3].

L'église d'Antioche (*Sm.*, xi, 2 ; *Phil.*, x, 1; *Rom.*, vii) s'appelait encore l'église de Syrie (*Mg.*, xiv, 2 fois; *Rom.*, ix, 1) et son évêque, l'évêque de Syrie (*Rom.*, ii, 2). Les apôtres avaient de même envoyé le message de Jérusalem τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς, pour terminer une controverse qui avait eu comme théâtre Antioche même. L'expression d'église de Syrie semble

1. M. Bruston essaie d'éclairer l'histoire de cette période par le texte de la Didachè, mais la date qu'il propose pour le document n'est pas sûre et les arguments qu'il donne pour établir sa composition à Antioche sont sans valeur (p. 111).

2. *Mart. Colbert*, Funk, II, p. 259, § I.

3. Lightfoot, I, p. 28. M. E. Bruston a émis sur ce sujet des hypothèses invraisemblables (p. 112 s.).

signifier que le christianisme syrien avait sa hiérarchie à Antioche. Deux compagnons d'Ignace, inséparables entre eux (*Sm.*, x, 1, et *Ph.*, x, 1), tous deux diacres, exerçant auprès d'Ignace le ministère de la parole de Dieu, messagers comme il semble de la nouvelle que l'Église d'Antioche est en paix, semblent bien avoir appartenu à la hiérarchie antiochienne; or, l'un, Rhéus Agathopode, était de Syrie (ἀπὸ Συρίας), et l'autre est dit διακόνος ἀπὸ Κιλικίας, diacre originaire de Cilicie.

La question a été soulevée de savoir si Ignace ne parlait pas d'églises indépendantes à proximité d'Antioche. On a vu plus haut[1] qu'Harnack soutenait l'affirmative, mais qu'il existait des raisons de ne pas s'en remettre à son jugement. Il semble donc que l'église d'Antioche et l'église de Syrie ne faisaient qu'un, que la hiérarchie épiscopale de la capitale présidait à la vie chrétienne de toute la province romaine de Syrie (Syrie septentrionale) et de Cilicie, que cet ensemble formait une seule grande chrétienté comme les délégués des assemblées municipales de Syrie et de Cilicie, un seul κοινόν siégeant à Antioche.

De toute façon, Antioche était un grand centre de christianisme : Ignace sent sa personnalité bien mesquine auprès de l'éclat de cette grande église[2]; il parle de sa particulière grandeur (τὸ ἴδιον μέγεθος, *Sm.*, xi, 1) et l'affaire de sa pacification lui paraît du plus grand intérêt, au point même de mériter l'attention et le dévouement de toutes les églises d'Asie[3].

Dans quelles circonstances saint Ignace fut-il condamné, on ne peut le savoir d'une façon sûre, bien que les do-

1. *Supra*, p. 67-69.
2. *Eph.*, xxi, 2; *Mg.*, xiv; *Tr.*, xiii, 1; *Rom.*, ix.
3. *Mg.*, xiv; *Tr.*, xiii; *Eph.*, xxi — *Phil.*, x; *Sm.*, xi; *Pol.*, vii, 2.

cuments ne manquent pas qui relatent son martyre. Les anciens récits mettent personnellement Ignace en présence de Trajan à Antioche (*Mart. Vatic.; Mart. Colb.*); le chroniqueur Jean Malalas précise et fait de sa condamnation une affaire personnelle : ἠγανάκτησε (T.) κατ' αὐτοῦ, ὅτι ἐλοιδόρει αὐτόν. Les deux récits antiochien et romain du martyre mettent sur les lèvres de Trajan l'essentiel et premier reproche fait à Ignace de persuader le peuple (*M. Colb.*, II, 3) et de convertir toute la Syrie au christianisme (*M. Vat.*, II, 1). Ces témoignages n'ont malheureusement pas de valeur historique. Saint Ignace, Polycarpe ne font aucune allusion aux causes de la condamnation, ni à une loi, ni à une persécution. On en est réduit à s'éclairer des moindres particularités des textes et à se poser l'hypothèse de relation entre le martyre d'Ignace et le trouble survenu dans son église, selon le témoignage même de ses épîtres, au moment précis de son départ.

Les brèves données sur cet événement lui-même ne jettent que peu de lumière sur la situation. A vrai dire, on ne voit pas avec certitude s'il s'agit de troubles intestins dans l'église ou bien si les chrétiens étaient seulement inquiétés par quelque mesure de persécution : peut-être la situation était-elle complexe, s'agissait-il des deux tout ensemble, de dissensions, de trahisons et de persécutions. Les discrètes allusions qu'on rencontre à la situation d'Antioche dans les lettres écrites de Smyrne, la demande instante de prières publiques[1] (*Éph.*, XXI; *Mg.*, XIV; *Tr.*, XIII; *Rom.*, IX) jointe à d'humbles formules confessant son indignité par rapport à l'église d'Antioche, l'expression du vœu d'Ignace souhaitant à son église la

1. *Mg.*, XIV : προσευχῇ καὶ ἀγάπῃ.

rosée des beaux jours (δροσισθῆναι), tout cela fait penser plutôt à une persécution extérieure, dont l'évêque d'Antioche aurait été la première victime, heureuse du martyre et imprégnée à sa pensée de sainte humilité. D'autre part, les lettres écrites de Troade portent la nouvelle de la « pacification » de l'église d'Antioche (εἰρηνεύειν : *Phil.*, x, 1 ; *Sm.*, xi, 1 ; *Pol.*, vii, 1); elle a retrouvé toute sa grandeur, son organisme est maintenant rétabli [dans l'ordre], elle est désormais en possession d'un calme religieux (ἀπέλαβον τὸ ἴδιον μέγεθος, ἀπεκατεστάθη αὐτοῖς τὸ ἴδιον σωματεῖον,... τὴν κατὰ Θεοῦ αὐτοῖς γενομένην εὐδίαν : *Sm.*, xi, 3) ; c'est pourquoi saint Ignace meurt maintenant le cœur tranquille, divinement rassuré (*Pol.*, vii, 1). Tout ceci éveille la pensée de discussions intestines, de trouble dans les esprits, de tentatives de schismes ; une persécution ne se serait pas si tôt éteinte, Ignace n'aurait pas été si tranquille pour le lendemain. Quelques auteurs ont même pensé qu'un contact personnel avec les hérétiques (judaïsants) d'Antioche, des démêlés avec des chrétiens turbulents et enclins au schisme étaient la cause de l'énergique attitude en face de semblables tendances prise par saint Ignace dans ses lettres aux églises d'Asie [1]. Il est juste d'ajouter que les délégations demandées par saint Ignace n'auraient pas eu grand objet dans l'hypothèse d'une persécution. On ne se tromperait peut-être pas beaucoup en imaginant que les progrès de la religion chrétienne, obtenus à Antioche sous l'épiscopat d'Ignace, indisposaient fortement les païens, Hellènes ou Syriens, inquiétés dans leur famille et leurs affaires par ce mouve-

---

1. Bruston, p. 136 s.

ment progressif du christianisme; que les Juifs poursuivaient de leur haine et de leurs dénonciations les disciples du Christ; que des chrétiens indisciplinés de descendance juive répandaient des idées contraires à la foi chrétienne et se conduisaient avec une indépendance intolérable : tout cela ensemble aurait provoqué, à l'occasion d'un incident inconnu, l'arrestation du chef officiel de l'église; l'application de la procédure de lèse-majesté aurait suffi à régler l'affaire d'Ignace. Après son départ pour l'exécution d'un châtiment exemplaire, l'opinion païenne se serait trouvée satisfaite, les Juifs se seraient un instant reposés de leurs intrigues; les chrétiens émus par le grand exemple et la charité divine de leur évêque se seraient réconciliés dans la persécution et l'église d'Antioche aurait échappé à un schisme que la vacance du siège épiscopal rendait plus dangereux.

« Entre [la première et la deuxième série de lettres], la situation s'était donc trouvée entièrement changée à Antioche : de Smyrne, Ignace écrivait aux églises l'exhortation la plus touchante à prier pour l'église désolée d'Antioche (*Éph.*, 21; *Mg.*, 14; *Tral.*, 13; *Rom.*, 9); de Troas, il n'adresse que des avis de grâces à rendre à Dieu (*Ph.*, 10; *Sm.*, 11; *Pol.*, 3). L'annonce de la paix restaurée à Antioche lui est en effet parvenue d'abord comme une nouvelle lointaine (*Phil.*, 10) dont il a connu bientôt les détails précis (*Polyc.*, VII). Cette nouvelle consolante lui était portée par deux diacres, Philon et Rhéus Agathopode, de Syrie[1]. »

---

1. Lightfoot, I, p. 368.

## § 2. — ÉPHÈSE.

Éphèse était la ville la plus importante de toute l'Asie Mineure : son port était le mieux établi et le plus florissant de la côte et les médailles relevaient avec fierté son titre de « premier » comptoir : A' κατάπλους[1]. La cité avait été fondée par une colonie grecque qui avait apporté avec elle le culte d'Artemis. Une abeille, le symbole de la cité, était représentée sur les médailles[2].

Éphèse se disputait avec Smyrne et Pergame le titre envié de « première d'Asie[3] ». Pergame le réclamait au nom d'un passé disparu, Smyrne au nom de ses progrès et de son assurance en l'avenir, Éphèse le possédait par son importance déjà ancienne, soutenue sans défaillance. Les vieilles assemblées grecques avaient survécu après la fondation de la province proconsulaire romaine, en 133 : la gérousie réunissait encore les autorités sociales de la société hellénique, le κοινόν les délégués municipaux de la province d'Asie.

La capitale, — Éphèse l'était bien moralement, — entretenait de bonnes relations avec les cités voisines; il nous est parvenu des médailles qui gardent le souvenir de ses alliances avec Sardes[4], Philadelphie[5], Smyrne et Pergame[6].

L'ancienne société hellène avait commencé à subir l'influence orientale avec Antiochus; des relations suivies

1. W. M. Ramsay, *The letters to the seven churches of Asia*, p. 228.
2. *Ib.*, p. 220, 221.
3. Chapot, *La province proconsulaire romaine d'A. M.*, p. 144-145.
4. W. M. Ramsay, p. 125 : ΕΦΕϹΙΩΝ ΚΑΙ ϹΑΡΔΙΑΝΩΝ ΟΜΟΝΟΙΑ.
5. *Ib.*, p. 393.
6. *Ib.*, p. 174.

avec tous les comptoirs de la Méditerranée avaient accentué le caractère cosmopolite de la grande cité port de mer; les échanges d'articles commerciaux, les voyages des riches armateurs, l'hospitalité offerte à la porte de l'Asie à tous les « passants » avait contribué à faire d'Éphèse un de ces grands centres où se développe « une vie plus pleine et plus libre », où se prépare « l'éveil des forces intimes de l'humanité[1] ». Renan nomme bien à tort Éphèse « une ville banale, étrangère à l'amour de la patrie, où le christianisme trouva sa raison d'être[2] »: le patriotisme hellène était municipal et les Grecs d'Éphèse aimaient leur vieille cité. W. M. Ramsay nomme plus à propos Éphèse « la cité du changement » : les grandes villes n'ont point les vertus conservatrices des petites cités, la vie des idées et des sentiments y est rapide et éphémère, mais ce n'était point là une circonstance spécialement favorable au christianisme, non plus que ce qu'on appelle la corruption des grandes villes[3]. Comme toutes les grandes villes, Éphèse offrait seulement une élite d'âmes à la recherche du meilleur, et des coins de solitude où elles pouvaient se réunir, pour leur soutien mutuel, plus paisiblement encore que dans les petites villes.

Ville commerçante, Éphèse était en même temps une ville dévote; là où la religion n'est que culte, où elle n'est pas en même temps une vie morale, les deux choses peuvent facilement s'allier. A Éphèse, le culte d'Artémis était réellement populaire, sa dévotion se renouvelait dans des

---

1. Renan, *Saint Paul*, ch. XI, p. 334.
2. *Ib.*
3. Renan, *Saint Paul*, p. 334.

banquets sacrés et des fêtes et avait créé l'usage superstitieux de toutes sortes d'objets propres à rappeler l'image du temple et de sa statue d'Artémis. Éphèse était la ville d'Artémis, et occupait de ce fait une sorte de primauté religieuse sur toute l'Asie, en raison du prestige de la déesse devenue divinité tutélaire de la province [1] et de la nation d'Asie (τὸ ἔθνος). Le mysticisme de la foi populaire se complaisait dans le mythe de la naissance de la « Grande Déesse » et pouvait aller dans ses manifestations les plus enthousiastes jusqu'à cette exaltation que Renan appelait sans distinction « le fanatisme des centres de pèlerinages ». On a rappelé ailleurs le piquant récit des *Actes* racontant la manifestation populaire organisée au théâtre, à la suite du meeting des argentiers-religieux syndiqués, au cri répété pendant deux heures de : « Vive la grande Diane d'Éphèse! » On a découvert au cours de fouilles pratiquées à l'endroit de l'emplacement du grand théâtre éphésien une longue inscription relatant la donation faite par un riche citoyen romain, Gaius Vibius Salutaris, en faveur du temple d'Artémis, d'un grand nombre de statues d'or et d'argent doré, images de la Déesse, du Sénat, de l'Ἐκκλησία, etc. [2]. La donation, datée de février 104, était accompagnée d'une fondation pourvoyant à l'entretien et au service des images : le testament prévoyait l'ordre des cérémonies dans la procession solennelle des images à travers la ville, au jour anniversaire de la déesse, et aux jours d'assemblée. L'inscription en question est un décret d'enregistrement. Le document, presque contemporain du martyre d'Ignace, prouve qu'à cette même

1. Inscription d'Akmonie de 85 après Jésus-Christ, *Revue des Études Anciennes*, 1901, p. 273; 1902, p. 269.
2. Wood, *Discoveries at Efesus*, ins. VI, I. s.

date le culte populaire d'Artémis était encore célébré par de somptueuses cérémonies, et que l'aristocratie ne se montrait pas moins attachée que le peuple à la religion traditionnelle des Éphésiens.

Éphèse avait un temple du culte impérial dès le temps de Claude; elle revendique le néocorat dans des monnaies des règnes de Trajan et d'Hadrien. Le culte si vite établi de Rome et d'Auguste et celui d'Artémis se lièrent ensemble de manière à se favoriser et se garantir mutuellement : le titre de « quatre fois néocore » et l'image sur une même médaille de quatre temples unissent en effet comme d'égale importance le néocorat d'Artémis et le néocorat de trois empereurs.

Éphèse n'était pas un grand centre intellectuel, la société hellénique y était fortement atteinte par les folies de l'Orient : la chaste déesse des Grecs était devenue à Éphèse une sorte d'Astarté, son culte avait pris les allures exaltées des religions orientales; l'opinion sacrifiait aux croyances et pratiques superstitieuses de la magie [1] et des songes. Au IIe siècle, Arthémidore d'Éphèse écrivait un traité sur l'interprétation des songes; au IIIe, Philostrate prétendait faire œuvre d'historien en rapportant la légende pleine d'aventures théurgiques d'Apollonius de Thyane.

Nous ne savons pas dans quelles circonstances au juste la foi chrétienne pénétra pour la première fois à Éphèse. Deux juifs romains, Aquilas et sa femme Priscille, obligés, par le décret d'expulsion promulgué par Claude en l'an 52, de quitter la capitale de l'empire, s'étaient réfugiés à Corinthe; ils étaient constructeurs de tentes et se trou-

1. *Actes*, XIX, 13-19.

vèrent bientôt de ce fait en relation avec Paul, qui, arrivé depuis peu dans la ville, y exerçait le même métier. Quand Paul quitta Corinthe pour retourner à Jérusalem, Aquilas et Priscille le suivirent jusqu'à Éphèse et s'y installèrent tandis que Paul repartait aussitôt pour Césarée. C'était une première famille chrétienne, des disciples sûrs, des croyants éclairés. Un juif d'Alexandrie nommé Apollos, homme instruit et exégète distingué (ἀνὴρ λόγιος..., δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς), arriva alors à Éphèse et se mit à parler de Jésus dans la synagogue (ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ); ce qu'il disait était religieux et exact, mais sa foi chrétienne avait encore de graves lacunes; Aquilas et Priscille lui enseignèrent donc toute la doctrine (τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ) telle qu'ils l'avaient apprise eux-mêmes de la bouche de Paul [1].

Il est possible qu'il y eût déjà d'autres chrétiens autour de Priscille et d'Aquilas, l'auteur des *Actes* parle en effet d'une lettre des frères d'Éphèse (οἱ ἀδελφοί) aux fidèles de Corinthe pour leur annoncer l'arrivée d'Apollos et les prier de le bien recevoir. Celui-ci quitta en effet bientôt Éphèse. Priscille et Aquilas au contraire s'y établirent; on les retrouve auprès de Paul prêchant l'évangile du Royaume; l'apôtre parle même de l'église qui est dans leur maison » (I *Cor.*, XVI, 19; cf. II *Tim.*, IV, 19).

Tout ceci n'était qu'un simple germe, la foi chrétienne n'avait encore que quelques amis à Éphèse, leurs croyances étaient vagues et très incomplètes. Paul arriva alors et fut le véritable apôtre fondateur de l'église d'Éphèse; συμμύσται Παύλου, « vous êtes des initiés de Paul », dit saint Ignace aux Éphésiens (XII, 2). Paul commença en effet

1. *Actes*, XVIII.

par « initier » à toute la doctrine quelques disciples baptisés du seul baptême de Jean. Il se mit ensuite à enseigner les Juifs dans la synagogue, puis quand il eut persuadé ceux qui l'écoutaient avec sympathie et vit qu'il n'avait rien à gagner des autres, il s'adressa indistinctement aux Juifs et aux Grecs qui venaient l'entendre à la schola Tyrannos. Cet apostolat dura deux ans, son influence pénétra profondément, il obtint les plus heureux résultats; deux sortes d'ennemis s'y opposèrent et témoignent ainsi en fait et en parole du grand nombre des conversions; c'était les Juifs d'une part, les païens fidèles au culte traditionnel de l'autre. Parmi les Grecs, les esprits les plus distingués s'abstenaient, quelques-uns même montraient quelque sympathie pour la nouvelle philosophie et prêchaient la tolérance à son égard[1].

Paul revit encore ses disciples d'Éphèse dans la personne des presbytres-épiscopes convoqués à Milet. Il leur envoya de Rome par le moyen de Tychique (*Ephes.*, VI, 21; cfr. II *Tim.*, IV, 12) son testament spirituel dévoilant le grand mystère du salut des païens et l'intime amour du Christ pour son Église. Il laissa à Éphèse l'enfant de sa prédilection, Timothée, et lui adressait encore à ses derniers moments, les plus pressants avis sur la façon de gouverner la maison de Dieu, l'église du Dieu vivant, à Éphèse. Il se souvenait avec tendresse et reconnaissance de l'amitié d'un chrétien d'Éphèse, Onésiphore (II *Tim.*, I, 16; IV, 19), et d'une famille depuis longtemps amie, celle de Priscille et d'Aquilas (II *Tim.*, IV, 19). Il voyait avec douleur les désordres que menaçaient d'introduire dans la vie chrétienne et dans les idées de faux sages, fau-

1. *Actes*, XIX, 35-40, 31, 32.

teurs d'un symbolisme radical, qui prétendaient que la résurrection est déjà arrivée (II *Tim.*, II, 18).

L'apostolat de Paul, et, après lui, de ses disciples rayonna d'Éphèse sur toute l'Asie; Éphèse devint ainsi le deuxième point d'appui du christianisme, le premier après Antioche. L'église d'Éphèse en garda dans la suite une présidence d'honneur sur les églises voisines, et c'est pourquoi elle est la première destinataire des lettres aux sept églises dans l'Apocalypse joannique (II, 1-7) et celui qui lui adresse l'admonition est dit par une allusion à sa situation « tenir les sept étoiles dans sa droite, marcher au milieu des sept chandeliers d'or ». La menace de changer le chandelier de place vise le même privilège déclaré amissible; si la patience des Éphésiens et les souffrances acceptées par eux pour son nom sont en effet louées par le Seigneur, il leur reproche cependant le relâchement et le refroidissement du premier enthousiasme et du premier amour (v. 4). Il reconnaît en eux un certain mérite : « Tu as mis à l'épreuve ceux qui se disent apôtres et qui ne le sont pas, et tu les as trouvés menteurs ; tu hais les œuvres Nicolaïtes comme moi aussi je les hais; tu ne peux supporter les méchants » (2 et 6). Le crime des Nicolaïtes semble avoir eu rapport à l'usage des viandes présentées aux idoles et à la fornication[1]. Il est certain que l'auteur vise des libertés qui le scandalisent. Il est possible qu'il ait voulu encourager les judéo-chrétiens d'Éphèse contre des partisans excessifs ou imprudents du libéralisme paulinien, mais il n'y a pas

1. Lettre à l'église de Pergame, II, 15 : Remarquer que les promesses faites aux deux églises à propos desquelles il est parlé des Nicolaïtes portent sur des aliments mystiques, le fruit de arbre de vie (II, 7), la manne (II, 17).

de raison suffisante pour interpréter symboliquement le terme de fornication et entendre avec W. M. Ramsay par Nicolaïtes le parti des concessionnistes libéraux soumis à l'État. En résumé, la première lettre de l'Apocalypse dénonce une défaillance dans l'église d'Éphèse : les Éphésiens étaient un peuple enthousiaste, l'enthousiasme ne dure pas toujours.

Pour Ignace, Éphèse était une église privilégiée, intimement unie dans son souvenir aux apôtres (τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῄνεσαν, xi, 2), principalement à l'apôtre saint Paul (xii, 2); elle avait été prédestinée avant tous les temps (ins.); elle serait célébrée à travers tous les âges (viii, 1); Ignace souhaitait de participer aux mérites de cette église et de se trouver [dans l'autre vie] au milieu des élus Éphésiens. N'était-ce pas une église considérable par le nombre de ses chrétiens (πολυπληθία : i, 2); ne lui avait-elle pas envoyé de nombreux délégués à Smyrne (*Mg.*, xv); n'étaient-ils pas, par leur nombre et par le prestige de leur cité, l'expression de la vie chrétienne des cités d'Asie, si bien que la communauté des délégués éphésiens, tralliens et magnésiens qui l'entouraient s'appelait pour lui l'ἀγάπη 'Εφεσίων (*Tr.*, xiii, 1; cfr. *Phil.*, xi, 2; *Sm.*, xii, 1)[1].

Par allusion au grand temple d'Ephèse, à l'usage de porter des réductions en argent de cette « merveille du monde » et de conduire en procession solennelle les images d'Artémis et des autres divinités, saint Ignace appelle les chrétiens d'Éphèse les ναοί de Dieu (xv, 3); ils sont, dit-il, θεοφόροι, ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι; au mythe de

1. L'épître de saint Paul dite « aux Éphésiens » était, aux yeux d'Ignace, d'abord adressée à l'église d'Éphèse : l'expression συμμύσται Παύλου fait en effet probablement allusion au grand μυστήριον du ch. iii.

la naissance de la déesse, saint Ignace oppose, comme la lumière aux ténèbres, l'image de la vierge Marie et la naissance miraculeuse du Sauveur (xix).

L'évêque d'Éphèse était alors Onésime[1]; c'était un homme d'une charité indicible, il commandait l'affection et se présentait à tous comme un modèle (i, 3); c'était un administrateur discret et silencieux (vi, 1) : Ignace félicitait les Éphésiens d'avoir été jugés dignes de posséder « un tel évêque », τοιοῦτον ἐπίσκοπον! Ignace nomme trois personnages éphésiens probablement prêtres, peut-être diacres de leur église, présents auprès de lui à Smyrne, Crocos, Euplos et Fronton (*Eph.*, ii, 1; *Rom.*, x); c'étaient des gens d'une grande charité, Crocos surtout s'était montré un exemplaire des aimables vertus des Éphésiens, sa religieuse amitié avait consolé le martyr et son nom lui restait très cher (τὸ ποθητόν μοι ὄνομα, *Rom.*, x). Ignace s'était encore plus attaché à un diacre du nom de Burrhus qu'il avait même tenu à garder auprès de lui (*Eph.*, ii), c'était le modèle des diacres (ἐξεμπλάριον Θεοῦ διακονίας, *Sm.*, xi, 1) proposé à l'imitation de tous ; il avait été le suprême délégué des églises réunies à Smyrne avec la mission de suivre Ignace jusqu'à Troade (*Phil.*, xi, 2); il avait été, à ces derniers moments, d'une grande consolation pour le saint qui le renvoyait avec reconnaissance aux églises d'Asie en lui confiant pour elles ses dernières épîtres (*Phil.*, xi, 2; *Sm.*, xii, 1)[2].

1. Le nom est documenté à Éphèse même, *C. I. G.*, 2983. Ce ne peut être le même personnage que l'ancien esclave de Philémon (*Paul à Philem.; Col.*, iv, 9), non plus que l'ami de Méliton (*H.E.*, IV, 33).

2. « In the Syriac *Decease of saint John* (Wright's *Apocryphal Actes*, II, p. 64) the Apostle is represented as giving his latest command to one Birrus (Byrrhus). As the scene take place at Ephesus, it is not improbable that the person intended was the same who is mentionned by Ignatius » (Lightfoot, II, p. 34, note).

La députation de l'église d'Éphèse avait produit une excellente impression sur saint Ignace; Onésime en particulier avait rendu témoignage au bon ordre qui régnait à Éphèse (VI, 2, ὑπερεπαινεῖ ὑμῶν τὴν ἐν θεῷ εὐταξίαν). La situation telle qu'elle se dégage de l'épître d'Ignace est bien meilleure qu'elle n'était représentée dans l'Apocalypse. Saint Ignace salue dans les Éphésiens des gens tout à Dieu (ὅλοι ὄντες Θεοῦ : VIII, 1), des imitateurs de Dieu (I, 1), des esprits surnaturels (VIII), des âmes naturellement droites (φύσει δικαίᾳ : I, 1). L'église d'Éphèse est très unie[1], on n'a à déplorer que quelques abstentions que saint Ignace signale comme un malheur religieux (V). Il n'existe pas de parti hérétique (VI, 2) ; des docteurs étrangers, venus d'ailleurs[2] et comme des commis voyageurs, ont en vain tenté de répandre leurs mauvaises idées (κακὴν διδαχήν); les chrétiens d'Éphèse les en ont empêchés et se sont « bouché les oreilles » pour ne pas même les entendre (IX, 1) : ces personnages se donnaient cependant pour des sages et pour des gens éclairés (συνετοί : XVIII). Sur ce point, l'Apocalypse s'accorde avec le témoignage d'Ignace : les chrétiens d'Éphèse restaient attachés aux apôtres et ne se laissaient pas davantage séduire par le docétisme (?) de ces nouveaux docteurs que par les principes relâchés des Nicolaïtes. Les Éphésiens sont exhortés à garder « malgré Satan » leur unité et leur pureté doctrinale[3] en se tenant très attachés à l'évêque (II, III, IV, V, VI), et multipliant leurs réunions (V, XIII).

---

1. Les partis chrétiens et païens semblent plus tranchés qu'on ne l'eût pensé (X).

2. Ἐκεῖθεν « de là-bas », peut-être d'Antioche.

3. Au § I, 1, Lightfoot restitue d'après le syriaque et l'arménien φύσει [ἐν γνώμῃ ὀρθῇ καὶ] δικαίᾳ.

## § 3. — MAGNÉSIE.

A peu de distance d'Éphèse[1], sur la voie commerciale qui suit le Méandre, « Magnésie du Méandre », — située en réalité sur le Léthée à 6 kilomètres et demi du Méandre, — entretenait des relations amicales avec la « première d'Asie[2] ». Les fouilles entreprises à Eyineh-Bazar, l'emplacement de l'ancienne cité, ont mis au jour les ruines du temple d'Artémis Leucophryné, patronne de la ville comme « la grande Artémis » à Éphèse; les frises en sont conservées au Louvre.

Les Magnésiens durent entendre pour la première fois la parole de Dieu de la bouche de saint Paul, durant le long séjour qu'il fit à Éphèse, au cours duquel « tous ceux qui habitaient l'Asie, Juifs et Grecs, entendirent la parole du Seigneur » (*Actes*, XIX, 10; cfr. v. 26 : le témoignage de Démétrius : « non seulement à Éphèse, mais dans presque toute l'Asie, ce Paul a persuadé et détourné une foule de gens ! »). La chrétienté de Magnésie était sans doute une des « églises d'Asie » au nom desquelles saint Paul saluait d'Éphèse les frères de Corinthe (I *Cor.*, XVI, 19).

Il est assez probable que l'auteur de l'Apocalypse tait le nom de Magnésie, de Tralles et de Milet comme ne formant ensemble qu'une église avec Éphèse, tout comme il comprendrait les chrétiens de Colosse et d'Hiérapolis sous le nom d'église de Laodicée, dans le but de conserver le nombre symbolique de « sept églises ».

1. Artémidore comptait 120 stades (Strabon, XIV, 2), Pline (*H. N.*, l. 31) 15 milles : ce qui fait à peu près 22 kilomètres. — Str., XIV, 1 : πρώτη δ' ἐστὶν ἐξ Ἐφέσου Μαγνησία.

2. Mionnet (*Supplément...*, VI, p. 241) : ΜΑΓΝΗΤΩΝ ΚΑΙ ΕΦΕΣΙΩΝ ΟΜΟΝΟΙΑ.

Les églises de Magnésie et d'Éphèse, en effet, entretenaient encore au temps d'Ignace des relations amicales (*Mg.*, xv), que des amitiés personnelles entre les membres des deux hiérarchies devaient favoriser. Nous possédons quatre noms de personnages de l'église de Magnésie : le diacre Zotion, homme de discipline, soumis à l'évêque comme à la douce autorité du Père, aux presbytres comme à la loi du Christ; deux presbytres présents à Smyrne auprès d'Ignace, personnages d'une haute dignité, Bassus et Apollonius[1]; l'évêque Damas, digne de sa divine mission, jeune, mais respecté des presbytres (iii, 1). Ce devait être un homme doux, manquant un peu de psychologie, car nous apprenons qu'il se laissait décevoir, qu'on le saluait très révérencieusement de ses titres pour n'en agir que plus librement en dehors de lui, qu'il y avait des groupements à tendances, des assemblées illégitimes. Nous sommes précisément informés de l'existence d'un double péril, le mouvement des idées docétiques, la tendance au judaïsme. La religion juive est abòlie, elle n'a plus aucune valeur, Jésus-Christ est venu, nous avons reçu la grâce; il n'y a donc aucune attention à apporter à une doctrine étrangère et aux fables de l'antiquité; le judaïsme est maintenant un ferment vieilli et aigri (viii et x). Il faut éviter aussi le piège d'une autre misérable doctrine, selon laquelle Jésus-Christ ne serait pas né, n'aurait pas souffert, ne serait pas ressuscité en réalité; nous devons être parfaitement convaincus de ces réalités fécondes : l'événement ne laisse aucun doute et s'est accompli sous la préfecture de Ponce-Pilate (ix et xi).

1. Ces deux noms sont documentés; ils le sont même précisément une fois dans la même inscription, *C. I. G.*, 2248.

La manière dont Ignace passe d'une doctrine à l'autre (1, VIII et X ; 2, IX et XI) permet de supposer, en absence de renseignements précis, que les mêmes hérétiques enseignaient en même temps le judaïsme et la gnose docète, ou encore que les mêmes chrétiens inquiets et indisciplinés étaient les amis des docteurs juifs et des philosophes inventeurs du relativisme docète.

Saint Ignace est informé du péril dogmatique existant dans l'église de Magnésie; il presse les chrétiens avec amour et par religion de se garder des pernicieuses influences.

Au reste, on ne lui a pas dit qu'aucun fidèle admît ces idées et il rend bon témoignage à la foi (XIV : Θεοῦ γέμετε) et à la modestie chrétienne (XII) des fidèles de Magnésie.

## § 4. — TRALLES.

Tralles était à la même distance de Magnésie qu'Éphèse [1] et, comme Magnésie, située sur le Méandre entre le fleuve au sud et le Messogis au nord. C'était une ville magnifique par ses monuments et somptueuse par la richesse de ses habitants : « gravis locuples ornata civitas », dit Cicéron dans sa défense de Flaccus [2]; συνοικεῖται καλῶς εἴ τις ἄλλη τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν ὑπὸ εὐπόρων ἀνθρώπων, écrit Strabon (XIV, 1). Lors du martyre de Polycarpe (*Mart. Polyc.*, 12, 21), les fonctions importantes et coûteuses de l'asiarchat étaient remplies par le Trallien Philippe. Le grand-

1. Strab., XIV, 2.
2. Cicéron, *Pro Flacco*, 22; cfr. 23 : « illa magnifica et gloriosa ostentatio civitatis ».

prêtre de Tralles jouissait comme résidence de l'ancien et fameux palais du roi de Pergame Attale (*C. I. G.*, 2934).

Après un grand tremblement de terre survenu sous Auguste (26-24), la ville fut rebâtie avec magnificence grâce aux subventions impériales, et prit alors pour un siècle le titre de Césarée-Trallienne. Une inscription naïve la nomme vers ce temps ἡ λαμπροτάτη Καισαρέων Τραλλιανῶν πόλις (*C. I. G.*, 2929). Dès le règne de Tibère, Tralles rivalisait avec les autres villes d'Asie pour obtenir l'honneur d'élever un temple à l'empereur (Tacite, *Ann.*, IV, 55). Le patron divin de la ville était Zeus-Larasius (*C. I. G.*, 2926). Demeter (*C. I. G.*, 2937), Dionysius (*C. I. G.*, 2919), Esculape (Vitruv., VII, 1) avaient aussi un culte public. Les inscriptions gardent la mémoire de jeux célébrés en l'honneur de la Pythia (*C. I. G.*, 2932, 2935) et d'Hercule (*C. I. G.*, 2936). Fière de ses monuments, de ses protecteurs et de ses solennités, la ville de Tralles l'était aussi de ses hommes, orateurs comme Dionysodes et Damasus, illustres médecins comme Philippe et Thessale. Au temps même d'Ignace, Phlégon de Tralles, l'affranchi et le secrétaire d'Hadrien, dont les écrivains chrétiens rapportent le témoignage au sujet des ténèbres tombées brusquement sur la terre au moment de la mort de Jésus-Christ (Origène, *C. Celse*, II, 14, 33, 59; Eusèbe, *Cron.*, II), avait un certain nom dans la littérature.

L'église de Tralles fut probablement fondée par quelques disciples de saint Paul, venus d'Éphèse ou de Laodicée; son nom n'est pas dans la lettre aux sept églises, pour les mêmes raisons sans doute que celui de Magnésie.

Saint Ignace, n'ayant pas suivi la voie normale qui l'eût conduit prendre la mer à Éphèse, n'était pas passé par Tralles: son épître est une lettre de remerciements pour

l'envoi de la délégation trallienne qu'il avait trouvée à Smyrne. Il semble que l'évêque Polybe représentait seul son église, mais il avait été auprès du prisonnier d'une si consolante compagnie que celui-ci avait goûté par sa conversation toute la joie d'une visite à Tralles; il représentait à merveille la charité des chrétiens de Tralles, sa modération était une prédication, sa douceur marquait sa force (III, 2); saint Ignace ne doute pas que par cet ensemble il dût en imposer même aux infidèles, et cependant la conduite de quelques chrétiens à son égard méritait bien un reproche que saint Ignace veut taire par amitié. Il préfère rendre hommage à la concorde qui règne à Tralles (XII, 1), aux principes de discipline qu'on y observe (III, 1), à la vertueuse imitation de Jésus-Christ qu'il y remarque (I, 2), à la constance d'une foi irrépréhensible et intacte devenue comme naturelle.

Il est pourtant un péril contre lequel saint Ignace veut mettre les Tralliens en garde, — il n'a pas appris en effet que personne à Tralles en ait été encore victime, — c'est « l'hérésie », le poison antichrétien et mortel à la foi qu'on veut mêler à la religion de Jésus-Christ; c'est la doctrine explicitement dénoncée du docétisme et d'une angélologie mystique nouvelle : Εἰ δέ, ὥσπερ τινὲς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν, αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν (X). A la thèse docète saint Ignace oppose la confession de la naissance en vérité, de la passion en vérité, de la résurrection en vérité, de la survie en vérité de Jésus-Christ (IX) ; à la gnose angélologique il oppose ses révélations personnelles sur les choses du ciel (τὰ ἐπουράνια), sur le visible et l'invisible (V). Il est à croire qu'en dépit de l'habile hommage fait à l'intégrité de leur foi, le mal devait avoir déjà pénétré parmi les Tralliens,

ou du moins, qu'il était présent au milieu d'eux ou tout près d'eux; les précises allusions à la doctrine redoutée ne s'entendent que prononcées dans un milieu qui les comprît; les apôtres n'ont point coutume de documenter les fidèles sur l'hétérodoxie. Il faut également remarquer qu'ici, du moins, il n'est fait aucune allusion au judaïsme, aucun reproche au parti judéo-chrétien. Nous savons cependant que le nombre des Juifs était grand à Tralles (Josèphe, *Ant. Jud.,* XIV, c. x, n. 20) : il est possible que l'erreur ne fût pas à Tralles le fait des Juifs convertis, mais il paraîtra peut-être également possible que saint Ignace n'ait point visé l'influence juive précisément en raison du nombre des convertis de la circoncision à Tralles et de leur attitude plus pacifique de majorité.

## § 5. — PHILADELPHIE.

Philadelphie est de toutes les églises destinataires des lettres d'Ignace, la cité la plus en avant dans les terres. Située sur le cours du Cogamus, au pied du Tmolus, elle se trouvait sur la route qui mène de Laodicée à Smyrne, entre Hiérapolis et Sardes. C'était alors une importante place militaire [1], mais probablement une petite cité par ailleurs [2]. La ville avait été détruite en l'an 17 par un tremblement de terre, qui avait aussi bouleversé Sardes (Tac., *Ann.*, II, 47); la région voisine, surnommée κατακεχαυμένη, était fertile, mais les catastrophes en avaient réduit la

1. Dans l'*Apocalypse* les symboles de la clé et de la porte (III, 7-8) semblent faire allusion à la situation stratégique de Philadelphie.
2. *Apoc.*, III, 8, peut être une allusion.

population et ses restes vivaient dans la crainte d'un nouveau désastre (*Apoc.*, III, 10). Philadelphie était l'alliée d'Éphèse (médaille dans W. Ramsay, p. 393), mais elle était surtout la fidèle amie de Smyrne (monuments cités par Lightfoot, II, p. 240-241). Des inscriptions telles que celle-ci : ἡ ἱερωτάτη βουλὴ καὶ ὁ λαμπρότατος δῆμος (*C. I. G.*, 3416, 3421) indiquent la fierté aristocratique de ses citoyens ; ils nommaient leur ville la « petite Athènes » ; elle l'était en effet par sa piété et par la splendeur de ses jeux ; le κοινόν d'Asie s'était tenu plus d'une fois à Philadelphie (*C. I. G.*, 1068, 3428), il donnait toujours prétexte à de grandes réjouissances publiques ; les fêtes de la déesse de la cité, Artémis-Anaitée, étaient spécialement célèbres. La vitalité du paganisme était tout à fait remarquable ; il y avait un temple du soleil dont les médailles ont conservé le souvenir (W. M. Ramsay, p. 394) ; la religion impériale ne dut pas rester étrangère aux Grecs de Philadelphie, et si le néocorat ne vint que tard (211 apr. J.-C.), les noms de Néocésarée donné à la cité sous Tibère ou de Flavia sous Vespasien indiquent assez la pénétration de la religion romaine [1].

Philadelphie était une place forte du judaïsme ; les juifs de race y étaient renforcés par un grand nombre de prosélytes attachés à la loi ; c'était surtout ces derniers qui essayaient de gagner les chrétiens (Ignace, *Phil.*, VI) ou de les faire disparaître (*Apoc.*) : l'Apocalypse leur reproche de n'être pas de vrais Juifs, saint Ignace de n'être pas même circoncis. L'Apocalypse promet la conver sion miraculeuse de membres de la synagogue de Satan : « Je les ferai venir se prosterner à tes pieds et connaître

1. « Nouveau nom ». *Ap.*, III. 12.

que je t'ai aimé » (III, 8); saint Ignace suppose de même l'existence à Philadelphie d'apôtres chrétiens, peut-être de ministres de l'église, d'origine juive (ἄμεινον ἐστὶν παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος Χριστιανισμὸν ἀκούειν, ἤ.., VI).

L'église de Philadelphie avait déjà quelque passé quand l'auteur de l'Apocalypse écrivait puisqu'il la félicite d'avoir gardé la parole et de n'avoir point renié le nom de Dieu (III, 8). Ignace y passa en traversant l'Asie Mineure, Philadelphie se trouvant sur la route de Smyrne. Le martyr avait prêché l'union autour de la hiérarchie là comme ailleurs, mais il se défend d'avoir prévu en rien les difficultés qui devaient bientôt survenir. Il avait pourtant eu une discussion sur l'Évangile et l'Ancien Testament (VIII), il avait conclu en croyant, ses adversaires en critiques, mais on s'était séparé amis, Ignace trompé par leurs manières, eux feignant d'être d'accord avec Ignace et cherchant à se couvrir du prestige de son amitié.

Ignace était sans doute resté trop peu de temps pour bien juger de la situation; en tout cas, il n'avait rien remarqué de ce qui se préparait. Entre son passage et le séjour de ses fidèles compagnons d'Antioche venus le rejoindre à Troade, un schisme s'était produit à Philadelphie, la situation avait tout à fait changé, ou du moins s'était grandement aggravée. Les deux diacres d'Ignace, Philon de Cilicie et Rhéus Agathopode, avaient été aussi maltraités par les schismatiques que charitablement reçus par la communauté; ils apportaient directement à l'évêque d'Antioche leurs renseignements sur l'événement de Philadelphie. Il s'agissait d'un schisme (III, 2), d'un schisme

1. Ce fait n'autorise pas suffisamment ces mots de A. Harnack (*Mission*, 41 [1], n. 1) : Die Gemeinden von Smyrna und Philadelphia scheinen um das Iahr 93 (*Apoc. Ioh.*) wesentlich aus bekehrten Iuden bestanden zu haben.

d'intellectuels (ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ), d'une doctrine hérétique (κακοδιδασκαλία : II, 1); la scission était consommée par l'abstention des cérémonies eucharistiques publiques et par la célébration à part des mystères chrétiens (IV). C'était un parti de prosélytes de la loi qui enseignaient le judaïsme; ils s'étaient posé devant saint Ignace de graves questions sur la doctrine du Christ et les Évangiles, le saint martyr n'avait pu les distraire du problème historique et les convaincre que tout le christianisme dérivait de la foi pascale et que celle-ci reposait sur le fait et le mystère de la mort et de la résurrection du Christ. En réalité, ces esprits n'étaient pas seulement hétérodoxes, ils n'étaient pas chrétiens; il n'est pas possible de dire s'ils étaient docètes (V, 1) et l'on ne peut même pas être assuré qu'ils eussent une christologie; c'étaient des Juifs, enseignant la religion d'Israël, le culte décrit dans la loi, la théologie, la morale et la mytique enseignées par les prophètes (V, 2; IX, 1); ils y mêlaient peut-être aussi des pratiques de religion superstitieuses (VI, 2). C'était la réaction en faveur de la foi des pères, survenue après les conversions miraculeuses prédites par l'Apocalypse; le christianisme avait donc subi un mouvement rétrograde entre 95 et le temps où écrit saint Ignace.

Il ne s'agissait pourtant que d'un groupe, perdu à la foi : la chrétienté était unie, charitable, affermie dans sa foi, et les diacres d'Antioche lui rendaient le meilleur témoignage. Saint Ignace lui-même fait le plus bel éloge de l'évêque de Philadelphie. « Cet évêque, je le sais, n'a pas obtenu par lui-même, ni par les hommes le ministère de régir la communauté, non plus qu'il ne l'a [accepté] par vaine gloire, mais par amour de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ. J'ai grandement admiré sa modéra-

tion, sa force par le silence au-dessus de celle des vains parleurs. Il était parfaitement d'accord avec la volonté [divine], [uni à elle] comme les cordes à la cithare. C'est pourquoi j'envie son âme religieuse, la voyant vertueuse et parfaite, connaissant sa constance et sa douceur semblable à la bonté du Dieu vivant » (*Phil.*, I).

Moins d'un demi-siècle après le moment où écrivait saint Ignace, onze chrétiens de Philadelphie mouraient pour leur foi à Smyrne et leur martyre était suivi par celui d'un saint évêque, d'un doux vieillard, de Polycarpe, disciple d'Ignace et évêque de Smyrne.

## § 6. — SMYRNE.

Smyrne était la ville la plus considérable de l'Asie après Éphèse. Elle se disait comme sa rivale « première d'Asie », elle l'était par sa beauté et par son site. Ses deux ports offraient un abri excellent aux vaisseaux et un débouché très important au commerce. Son ancienne amitié avec Rome, son alliance avec elle depuis Mithridate en avaient fait l'escale préférée des marchands romains; c'est sans doute par cette circonstance qu'il faut expliquer l'itinéraire de saint Ignace par Philadelphie et Smyrne. C'est également ce qui explique l'érection d'un temple impérial sous Tibère et l'usage du titre de néocore dès l'an 26. Une alliance particulière l'unissait à Thyatire (ΘVATEIPHNΩN K. CMVPNAIΩN OMONOIA, W. Ramsay, p. 266); une médaille remémore l'amitié (?) des trois « premières » d'Asie, Smyrne, Pergame et Éphèse (*Ib.*, p. 174).

Nous ne savons rien du christianisme à Smyrne avant 93; on aurait pu croire que l'évangélisation du royaume

de Dieu y avait été commencée par Paul pendant son séjour à Éphèse (*Actes*, XIX, 10 et 26), si Polycarpe ne nous assurait pas du contraire [1]. Au moment de la rédaction des lettres aux sept églises, Polycarpe était-il déjà évêque ? Polycarpe avait-il eu un prédécesseur [2]? à ces questions on ne peut répondre qu'une chose, c'est que nous ne savons pas. Ce que nous atteste la lettre à l'ange de l'église de Smyrne, c'est la présence de nombreux Juifs à Smyrne et leurs intrigues contre la communauté chrétienne. Antiochus le Grand avait transporté en Asie Mineure deux mille familles juives (Josèphe, *Ant.*, XIII, III, 4) ; elles s'étaient répandues comme toujours dans les villes et Philon témoigne de leur grand nombre dans les cités d'Asie (*Leg. ad Gaium*, 33) ; la ruine de Jérusalem avait récemment renforcé les petites colonies d'israélites ; le principal port en relations avec l'occident avait sans doute eu le privilège d'en attirer beaucoup et d'utiliser leurs ressources pour la vitalité de son commerce : sous Hadrien, des Juifs de Smyrne gratifient le trésor municipal du don de 10.000 deniers à employer à l'embellissement de la ville (*C. I. G.*, 3148). Leur haine du nom chrétien en avait vite fait les pires ennemis de l'église chrétienne. La lettre de l'Apocalypse à l'ange de Smyrne est imprégnée de la pitié qu'inspire à l'auteur le mal fait aux chrétiens par ceux qui se disent « les Juifs » et qui ne sont pas dignes de l'être, mais qui appartiennent en réalité à la synagogue de

---

1. XI, 2 : In vobis.., in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis in principio epistulae ejus. De vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis quae Deum solae tunc cognoverant, nos autem nondum cognoveramus.

2. Les *Const. Apost.*, VII, 46, nomment Ariston, Strataeas et Ariston II ; la *Vita Polyc.*, III, 2, Strataeas (docteur), Bucolus (1er év.) (Funk, *Pat. Ap.*, 292-294).

Satan : vexations dans leur vie, oppression dans leur pauvreté, blasphèmes dans leur foi, telles sont les souffrances que les chrétiens ont à souffrir des Juifs. La persécution ne devait pas durer, ajoute l'écrivain inspiré ; la « prison » n'est pas une pénalité dans le droit romain ; la tribulation finira après dix jours[1] ; au reste les martyrs ne meurent plus : comme le Christ, ils trouvent la vie dans la mort (v, 8 et 11).

On peut penser que Polycarpe était évêque de Smyrne quand furent infligées à son église, sur l'instigation des Juifs, les souffrances dont parle l'Apocalypse. Ce qui est sûr, c'est que ceux-ci eurent dans la suite un rôle spécial dans la condamnation et le supplice du vénérable vieillard et des chrétiens de Philadelphie ses compagnons martyrs (*M. Polyc.*, XII, 2 ; XIII, 1 ; XVII, 5) ; la lettre de l'église de Smyrne, qui raconte l'événement, ajoute au fait de l'intervention hostile des Juifs ces mots significatifs : ὡς ἔθος αὐτοῖς, « suivant leur ordinaire ». « Ils nous tiennent pour leurs ennemis et leurs adversaires : comme vous, ils nous persécutent et nous font mourir quand ils le peuvent », écrit avec exactitude saint Justin martyr aux empereurs (I *Ap.*, XXXI, 5).

Smyrne était l'église dont saint Ignace devait le mieux connaître la situation ; il y avait séjourné, semble-t-il, un certain temps, dans l'attente d'un moyen de transport, quand il fut dirigé tout à coup vers Troade et embarqué en hâte pour Néapolis. C'est là qu'il avait reçu les charitables consolations des délégués des églises d'Éphèse (*Éph.*, XXI, 1), Tralles (*Tr.*, I, 1) et autres lieux (*Mg.*, XV ; *Tr.*, XII, 1), réunis en une seule communauté pour les mêmes

1. Allusion à *Daniel*, I, 12, 14.

services divins sous le nom d'ἀγάπη Σμυρναίων καὶ Ἐφεσίων (*Tr.*, XIII, 1; cfr. *Phil.*, XI, 2). L'évêque d'Antioche avait reçu beaucoup de consolation des chrétiens de Smyrne et il sentait leur affection pour lui (*Sm.*, IX, 1).

L'évêque de Smyrne avait contribué particulièrement à l'entourer de douces impressions religieuses (*Mg.*, XV) et saint Ignace s'était vivement attaché à Polycarpe (*Éph.*, XXI, 1). C'était un évêque digne de sa charge divine; l'évêque d'Antioche avait fait avec joie l'expérience de son esprit religieux établi (en Dieu) comme sur un roc inébranlable (*Pol.*, I, 1). Saint Ignace lui écrivit personnellement pour l'exhorter à un grand courage et à beaucoup de zèle au milieu des graves difficultés de son ministère.

Saint Ignace salue de Troade plusieurs chrétiens de Smyrne, un ami nommé Attale (*Pol.*, VIII, 2), un certain Daphnos (τὸν ἀσύγκριτον. *Sm.*, XIII, 2) et un nommé Eutechnos (? *Sm.*, XIII, 2); il offre avec plus d'insistance ses religieuses salutations à deux matrones de Smyrne, Alcé [1] « au nom très cher » (*Sm.*, XIII, 2; *Pol.*, VIII, 3), sœur peut-être de Nicétas, le père de l'irénarque Hérode mêlé à l'affaire du martyre de Polycarpe (*M. Polyc.*, XVII, 2), et Gavie, épouse (?) de l'ἐπίτροπος (?) [1], convertie au christianisme avec toute « sa maison » et ses enfants (*Sm.*, XIII, 2; *Pol.*, VIII, 2). Le saint évêque envoyait aussi son religieux souvenir à tous ceux qu'il

---

1. Le nom ne se rencontre que deux fois au *Corpus des Inscriptions grecques*, n. 3268, 7064; le premier de ces numéros provient précisément de Smyrne.

2. Plusieurs points ne sont que des hypothèses dans ces derniers mots; 1°) la lecture « Gavie » au lieu de Tavie (Lightfoot, II, p. 325); 2°) l'identité de Gavie et de l'épouse τοῦ ἐπιτρόπου; 3°) l'interprétation de ce dernier mot comme un titre (cfr. *C. I. G.*, 3151, 3161, 3203), et non comme un nom propre (Lightfoot, II, p. 358-359).

avait vus à Smyrne (πάντας κατ' ὄνομα), à toutes les familles des frères, à leurs femmes et leurs enfants et aux vierges qu'on appelle « veuves » (*Sm.*, XIII, 1). Il parle aussi des esclaves, hommes ou femmes, que l'église s'efforçait de racheter sur son trésor (κοινόν : *Pol.*, IV, 3), et des ascètes, à l'esprit trop peu humble, qui intimidaient l'évêque (*Pol.*, V, 2).

C'est l'âme imprégnée de ces souvenirs de personnes chères et d'une impression de durable édification que saint Ignace pensait à la communauté de Smyrne ; il se souvenait de son amour de la vérité (τὸ σύντονον τῆς ἀληθείας. *Pol.*, VII, 3) ; il remerciait Jésus-Christ d'avoir fait les frères de Smyrne si prudents, si solides dans la foi, si affermis dans l'amour (*Sm.*, I, 1) ; il gardait mémoire des charitables égards qu'ils avaient eus pour ses compagnons d'Antioche (X, 1). Il avertissait seulement l'évêque d'avoir souci de l'union et de défendre son autorité, les fidèles de rester très unis à l'évêque, les uns et les autres de multiplier les réunions (*Pol.*, I, 2 ; *Sm.*, VIII, 1 ; *Pol.*, IV, 2).

Sur un point cependant, la situation du christianisme à Smyrne attristait saint Ignace. Les anciens ennemis du nom chrétien, les Juifs, avaient réussi à introduire dans la communauté smyrnienne une cause de conflits plus désastreux que la persécution du temps de l'auteur de l'Apocalypse. Les nombreuses allusions faites par saint Ignace à cette situation permettent d'établir l'origine juive de cette crise, le caractère des doctrines en jeu, l'allure antihiérarchique des dissidents et la conduite morale de leur ensemble. Comme à Philadelphie, ces perturbateurs étaient judéo-chrétiens ; comme dans la cité voisine, ils repoussaient l'Évangile et son témoignage sur la résurrection du Sauveur (*Sm.*, V, 1 et VII, 2). Comme ils s'en référaient

toujours à « la Loi » de Moïse et aux Prophètes, les disciples fidèles avaient accepté ce terrain de controverse et avaient essayé de convaincre les Juifs par le témoignage des prophéties de l'Ancien Testament, et par la foi héroïque des disciples du Christ : l'effort avait été sans succès comme plus tard celui de saint Justin auprès de Tryphon. Mais ici, les adversaires n'étaient pas de simples juifs, ils avaient été chrétiens, et ils reniaient maintenant Jésus-Christ : aux yeux d'Ignace, c'était des apostats (ἀρνοῦνται : *Sm.*, v, 1). Ils regardaient, plus exactement, Jésus-Christ pour un prophète et, l'honorant, semblaient aux gens non avertis dignes de foi (*Pol.*, III, 1), mais ils niaient le fait de la résurrection, ils avaient une doctrine tout à fait étrangère à la foi (*Pol.*, III, 1); c'était une interprétation subtile des faits de la vie de Jésus, une doctrine philosophique sur le mystère de sa personnalité. Jésus était un esprit, de soi « sans corps » (δαιμόνιον ἀσώματον : *Sm.*, III, 2; cfr. ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς : II); il n'avait souffert qu'en apparence (τὸ δοκεῖν), il n'était pas mort vraiment étant pur esprit; par suite, il n'avait pu laisser dans l'eucharistie que tout au plus un mémorial de sa sainte personne, elle ne pouvait être la chair du Sauveur puisqu'il n'avait jamais eu de chair véritablement sienne (VII, 1 et V, 2). Ces théories « spiritualistes » étant intimement unies par sympathie naturelle à l'ancienne angélologie juive, saint Ignace affirme que les esprits angéliques et les principautés « visibles et invisibles » ne seront eux-mêmes sauvés que par la foi au sang du Christ. S'il faut en croire saint Ignace, il y avait là autre chose qu'un expédient d'exégèse à l'usage de rationalistes incroyants; il y avait une doctrine philosophique de l'irréalisme des corps et de l'indépendance psychologique de l'esprit : ces

étranges philosophes pensaient en effet que les souffrances des martyrs n'étaient pas réelles, qu'ils ne les éprouvaient qu'en apparence, que ce n'était qu'un spectacle moral (*Sm.*, v, 2). La doctrine des dissidents de Smyrne était un docétisme conséquent et systématique : le caractère philosophique de leur pensée était bien plus accusé que celui de l'hérésie de Philadelphie. C'était en tout cas beaucoup de subtilité pour le net esprit et le ferme bon sens de saint Ignace.

Le schisme était consommé : les dissidents feignaient d'avoir une haute considération pour Ignace (*Sm.*, v, 2; cfr. *Tr.*, iv), mais ils travaillaient à intimider et à décourager leur évêque Polycarpe (*Pol.*, iii, 1; *Sm.*, viii, 2 et ix, 1); ils s'abstenaient des assemblées eucharistiques (*Sm.*, vii, 1) et il semble même qu'ils célébraient à part l'eucharistie, l'agapê et le baptême (*Sm.*, viii, 1).

La vie chrétienne était atteinte comme la foi ; les frères séparés n'avaient plus l'esprit de Dieu; ils n'avaient plus aucun souci de la mission charitable du christianisme; ils ne s'occupaient ni des pauvres veuves, ni des jeunes orphelins, ni des gens malheureux, prisonniers ou sortant de prison, pauvres gens mourant de faim et de soif.

Tous ces traits nous montrent par l'évocation de leur contraire ce que restait la foi chrétienne, quelles étaient la discipline et les œuvres charitables dans la communauté hiérarchique des chrétiens de Smyrne.

## § 7. — LES « ÉGLISES D'ORIENT ».

Les églises isolées que nous représente la correspondance de saint Ignace semblent déjà munies d'un élément d'union qui devait jouer un rôle important dans le progrès de leur confédération, à savoir l'usage de correspondre

entre elles au moyen de messagers ecclésiastiques (*Sm.*, xi, 3). De Troade, Ignace désigne à Polycarpe les « églises d'orient » (ἔμπροσθεν ἐκκ., *Pol.*, viii, 1; comparer : πάσαις ταῖς ἐκκ., *ib.*) en lui mandant de leur écrire en son nom. En dehors de celles auxquelles il s'était déjà adressé, l'évêque d'Antioche pouvait désigner ainsi dans la province d'Asie les communautés destinataires de l'Apocalypse, Pergame, Thyatire, Sardes; des groupes en Galatie et des chrétientés phrygiennes comme Colosse et Laodicée; des groupes encore dans la province du Pont-Bythinie.

A Troade même Ignace avait été reçu à l'assemblée eucharistique et charitable de l'agapê; il se charge en effet des salutations affectueuses des *frères de Troade* pour les chrétiens de Philadelphie et de Smyrne (*Phil.*, xi, 1; *Sm.*, xii, 1 : ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐν Τρωάδι).

*Pergame* était une ville forte dans la montagne; c'était la capitale de l'ancien royaume du même nom (cfr. *Apo.*, ii, 13 : ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ). Dans ses murs s'élevait le premier temple du culte de Rome, érigé en l'an 29 avant Jésus-Christ; elle était néocore de Trajan. Parmi les dieux de la cité, Zeus et Athéna représentaient les souvenirs de la Grèce, Dionysios et Asklépios l'élément oriental. Au temps de l'Apocalypse, l'église de Pergame avait déjà subi la persécution et comptait un martyr, Antipas. L'auteur des messages reproche à cette église l'existence dans son sein de Nicolaïtes, gens attachés à une doctrine semblable à celle de Balaam qui engageait les fils d'Israël à manger des viandes sacrifiées aux idoles et à se livrer à l'impudicité[1].

1. W. Ramsay voit dans cette secte des libéraux inclinés au loyalisme envers l'État.

*Thyatire* était également une forteresse établie pour défendre un point stratégique. L'église de Thyatire reçoit dans l'Apocalypse de vifs éloges pour sa ferveur et de sévères avertissements au sujet de sa complaisance pour une prophétesse [du paganisme?], nommée Jézabel[1], et pour des mystères dits τὰ βαθέα que l'auteur appelle par ironie « les profondeurs de Satan ».

*Sardes* était une vieille cité déchue; située sur un plateau peu élevé, la capitale de la Lydie n'était plus qu'une petite cité. Cybèle, honorée comme la mère du peuple, était la patronne de la ville. Au temps de l'Apocalypse, c'était une cité plus médiocre encore au point de vue chrétien : à peine si l'on pouvait compter quelques noms d'hommes « qui n'aient pas souillé leur vêtement ».

La *Galatie* avait été évangélisée par saint Paul (*Actes*, xvi, 6; xviii, 23; *Gal.*, iv, 13) : nous pouvons croire qu'en dépit du refroidissement de la charité et du trouble des idées[2] suscité par les judaïsants que vise l'apôtre dans son épître « aux églises de la Galatie », les communautés avaient subsisté au delà du moment où écrivait l'auteur de la Iª *Petri* jusqu'aux jours de saint Ignace.

La *Phrygie* était aussi une conquête de l'apôtre saint Paul, le christianisme y avait pénétré rapidement et y avait trouvé des âmes enthousiastes pour sa doctrine et sa tendance à l'ascèse[3]. C'était une région peu hellénisée, riche et industrielle, habitée par un grand nombre de

---

1. Schürer suppose que c'était une prophétesse du temple de la Sibylle à Thyatire. J. Weiss (*Die off. des Joh.*, p. 49) en fait, par une hypothèse injustifiable, l'épouse de « l'ange de l'église de Thyatire » qui est à ses yeux l'évêque. — V. Lightfoot, *Epistle to the Philippians*, 1903, p. 199.

2. Er. von Dobschütz, *Urgemeinde*, p. 79 s.

3. *Ib.*, p. 81 s.

Juifs dès le commencement de l'empire. Les grandes cités, Colosse, Hiérapolis et Laodicée, y étaient assez rapprochées; elles avaient été vite des centres de christianisme. Laodicée est la seule église qui ne reçoive que des reproches dans l'Apocalypse; l'auteur vise sans doute des compromis politiques et religieux; il désigne la défaillance et la tiédeur. Les églises de Phrygie devaient être de nouveau ressuscitées à la vie chrétienne intense au moment où écrivait saint Ignace, car la foi y paraît populaire au IIe siècle et les chrétientés phrygiennes jouèrent un rôle actif dans les progrès du montanisme.

Il y avait des chrétiens en *Bithynie* au temps d'Ignace[1], Pline en fait foi (cfr. I *Petr.*, I, 1); mais nous ne savons rien de l'organisation hiérarchique de ces communautés. Il y avait également des chrétiens en Cilicie, mais j'ai expliqué, en parlant de l'église d'Antioche, comment ils dépendaient, semble-t-il, de la hiérarchie de cette église.

## § 8. — ROME.

Saint Ignace, écrivant aux chrétiens de Rome, les supplie de s'abstenir de toute démarche en sa faveur de nature à faire suspendre ou commuer la peine à laquelle il était condamné (II). Il suppose même que la chose leur soit facile, et qu'ils l'aient déjà décidée (ὑμῖν γὰρ εὐχερές ἐστιν, ὃ θέλετε ποιῆσαι : I, 2). Ceci tendrait à représenter le christianisme à Rome comme très puissant alors dans le peuple ou comme jouissant de puissants protecteurs à la

1. On peut supposer que Zozim et Rufus, compagnons de martyre d'Ignace (*Pol. ad Phil.*, IX, 1), étaient de Bithynie, et avaient été dirigés sur Rome par le procurateur comme étant citoyens romains.

cour et d'une tolérance bénigne de la part de l'empereur. Sous Domitien, le cousin de l'empereur, Flavius Clemens et sa nièce, Flavia Domitilla, avaient été condamnés pour christianisme; Nerva avait rétabli dans leur situation les victimes survivantes de Domitien ; on peut croire que l'habile Trajan était resté en relations pacifiques et bienveillantes avec les patriciens convertis à la foi chrétienne et qu'il eût été heureux de se les attacher par une concession et de se gagner l'opinion par un acte public de libéralisme. Si donc Ignace ne s'est pas fait grandement illusion, il faut croire, plutôt qu'à la christianisation du peuple presque entier, à la conversion de hauts patriciens ou au moins à leur attitude sympathique pour l'église de Rome.

Par contre, l'évêque d'Antioche ne fait aucune allusion à la hiérarchie romaine; tandis que dans les lettres aux églises d'Asie il recommande avec insistance l'obéissance à l'évêque, dans la lettre aux Romains saint Ignace ne fait pas même une fois allusion à l'existence de l'évêque de Rome. Ce fait a suggéré à M. Jean Réville la trop simple conclusion que « comme les documents antérieurs, Ignace nous enseigne qu'il n'y avait pas d'épiscope à Rome vers 115 [1] ». Lightfoot lui-même fait état de ce silence [2] et prétend en tirer une induction qui, fortifiée par le témoignage de la *Iª Clementis* et du *Pasteur* [3], représenterait l'orga-

1. *Origines de l'Épiscopat*, p. 510; cf. le titre du § à la table : « Ignace atteste que de son temps il (l'épiscopat monarchique) n'existe pas encore à Rome. » Une semblable affirmation peine et porte une grave atteinte à l autorité critique de son auteur.

2. « The letter to the Romans would have contained no indication of the existence of the episcopale office... With all this importance attributed to the Romish Church, it is the more remarkable that not a word is said about the Roman bishop. Indeed there is not even the faintest hint that a bishop of Rome existed at this time » (I, p. 398).

3. « The letter (of Clement) is written in the name of the Church;

nisation monarchique de l'Église comme en retard à Rome et dans tout l'occident [1]. Il est clair que l'épître de Clément représente une autorité moins personnelle que celle des évêques d'Asie, une conception plus sociale du pouvoir; il est même très juste de dire que l'hérésie avait contribué en Orient à l'établissement de l'épiscopat monarchique et que, ne survenant à Rome qu'après la première moitié du second siècle, elle ne devait produire qu'alors un effet tout semblable. Mais il ne semble pas que l'on puisse tirer aucune conclusion du silence d'Ignace : le sujet de ses préoccupations est ici entièrement personnel; son humble attitude de suppliant et de condamné ne lui permettait pas de donner des avis de soumission à l'évêque aux fidèles de cette église privilégiée, fondée par les Apôtres (IV, 3 : οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος); c'est pourquoi le martyr ne formule aucun conseil, ne fait pas la moindre allusion à la hiérarchie [2] ; de ce silence on ne peut inférer, je pense, qu'il n'en existait aucune à Rome.

Ce qui frappe d'abord, c'est l'accumulation des éloges que saint Ignace adresse à l'église de Rome et l'humble attitude qu'il garde en lui écrivant. Il semble qu'il ait devant les yeux l'autorité même des apôtres Pierre et Paul,

---

it speaks with the authority of the Church;... it pleads the authority not of the chief minister, but of the whole body » — « (In the shepherd of Hermas) we are met with similar phenomena » (*Ib.*).

1. « Hence the episcopate, though doubtles it existed in some form or other in Rome, had not yet (et would seem) assumed the same sharp and well-defined monarchical character with which we are confronted in the Eastern Churches » (I, p. 399).

2. Ce point suffit à marquer la différence des données de l'épître de Polycarpe sur la situation à Philippe et de celles de saint Ignace sur l'organisation ecclésiastique à Rome.

que pour lui la hiérarchie romaine ait hérité de ce prestige (IV)[1]. Ignace rend témoignage à la pureté de la doctrine de l'église romaine (ἀποδιϋλισμένοι ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος, inscr.[2]). « Vous n'avez jamais séduit personne, ajoute-t-il, mais vous avez enseigné les autres. Je veux que demeurent inébranlables toutes les choses que vous imposez dans votre enseignement » (III, 1 : Οὐδέποτε ἐβασκάνατε οὐδενί, ἄλλους ἐδιδάξατε· ἐγὼ δὲ θέλω, ἵνα κἀκεῖνα βέβαια ᾖ, ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε). Ce texte serait certainement d'un poids énorme s'il pouvait être placé sans précaution dans la balance. Ἄλλους pourrait désigner les églises d'Italie et les chrétientés d'Afrique; l'éloge s'adresserait et à la hiérarchie romaine et aux apôtres et messagers partis de Rome dans les diverses directions où s'étendit l'influence de son apostolat. Il reste que nous avons ici un témoignage de la pureté de la doctrine de l'église romaine pour les deux premières générations du christianisme et l'affirmation de son autorité doctrinale sur une sphère d'action étendue et non limitée.

Dans l'adresse de l'épître, la louange de l'église de Rome est incomparable et sans proportion à celle des autres églises. La phrase est surchargée et contient des expressions d'une interprétation difficile :

« Ignace, dit aussi Théophore, à l'église qui a reçu mi-« séricorde de la munificence du Père Très-Haut et de

1. L'expression οἱ περὶ Πέτρον confirme le fait historique du premier rôle tenu par saint Pierre entre tous les Apôtres, mais il me semble exagéré de dire avec M. H. Monnier : « Pierre apparaît ainsi comme le chef des apôtres, qui forment eux-mêmes un corps nettement délimité... : il est clair qu'aux yeux d'Ignace ils n'ont pas d'individualité hors celle de leur chef, Pierre » (*Notion d'apostolat*, p. 238).

2. A. Harnack, *Dogmengesch.*, I, p. 410, n. 4.

« Jésus-Christ son fils unique, — à l'église aimée et remplie « de lumière selon le vouloir de celui qui veut tout ce qui « est, selon l'amour de Jésus-Christ notre Dieu; — église « qui préside dans la ville même des Romains; — digne « de Dieu, justement admirée, justement dite bienheu-« reuse, justement louée, justement favorisée, digne dans « sa pureté, présidente de « la charité », [portant] la loi « du Christ et le nom du Père, — je te salue au nom de « Jésus-Christ le fils du Père : — A ceux qui sont unis « selon la chair et selon l'esprit dans toute sa loi, qui sont « remplis de la grâce de Dieu sans que la séparation soit « [possible], et purifiés de toute couleur étrangère, salut « abondant et sans blâme en Jésus-Christ, notre Dieu. »

Plusieurs de ces expressions sont assez remarquables, plusieurs susceptibles d'interprétations différentes. « Remplie de la grâce de Dieu », « loi du Christ et nom du Père » sont des qualifications très hautes mais non pas de soi reservées. Deux épithètes plus importantes sont les suivantes : προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων et προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Pour la première de ces expressions, il faut admettre d'une part que χωρίου ne signifie pas l'empire et n'ajoute ici rien à l'idée [1], de l'autre que ἐν τόπῳ ne limite pas l'autorité mais indique le lieu de son siège [2]; il ne faut donc pas voir ici une autorité commandant à toute l'église, ni faire de προκάθηται le simple équivalent de οὔσῃ (*Eph.*, *Mg.*, *Tr.*, *Phil.*, *Sm.*) : saint Ignace semble viser une

1. Zahn faché de certaine exégèse de ce passage reprend à son compte le mot de Casaubon « rogandi sunt ut barbaram lectionem nobis expliquent ».

2. A. Harnack le reconnaît (*Das Zeugniss des Ignatius über das Ansehen der Roemischen Gemeinde*, dans les *Sitzunsberichte der Kais. Preus. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 6 fév. 1896, t. VII, p. 111-131).

présidence, mal définie et aucunement délimitée, de l'église de Rome sur les chrétientés.

L'expression προκαθημένη τῆς ἀγάπης serait-elle plus précise et mieux de nature à expliquer la pensée de saint Ignace? Plusieurs l'ont pensé. Mais tandis que certains traduisent « la principale par la charité »[1] au sens de bienfaisance et de générosité dans les aumônes, d'autres comprennent le terme ἀγάπη comme désignant la foi et la vie chrétienne, d'autres encore rendent ces mots par « présidente de la fraternité chrétienne », voyant dans ἀγάπη une allusion aux assemblées des églises[2]. La première de ces interprétations est certainement à rejeter : προκάθημαι ne signifie jamais « être remarquable » ou « se distinguer[4] » ; saint Ignace l'emploie pour marquer la présidence de l'évêque (*Mg.*, VI, 1) et du presbytérion (*Mg.*, VI, 2). Le mot ἀγάπη signifie fréquemment chez Ignace l'amour qu'on a pour Dieu[5], il est alors souvent accouplé à πίστις[6]; il signifie plus rarement l'amour qu'on a pour un homme[7], plus rarement encore l'amour du « prochain[8] »,

---

1. M. Turmel traduit : « qui se distingue par sa charité » et plus haut « l'Église qui se distingue entre toutes dans le pays des Romains » (*L'Église romaine jusqu'au pape Victor* dans *Revue catholique des Églises*, janvier 1905). La syntaxe, dans ce sens, exigerait le datif.

2. A. Harnack comprend : « protectrice de la charité »; le mot ferait allusion à l'épître de Clément (*Sitzungsberichte der Kais. Preus. Akad. der Wiss. zu Berlin*, VII, p. 111 s.).

3. P. v. Hoensbroech, *Z. für Kath. Theol.*, XIII, 1899, pp. 576-579. — F. X. Funk, *Kirchengeschichliche Abhandlungen und Untersuchungen*, I, 1897, p. 1 s. — Bardenhewer, *Gesch. Altkirch. Litt.*, I, 123. — D. J. Chapman, *Rev. Benedictine*, t. XIII, 1896, p. 385 s. — Tixeront, *Hist. des Dogmes*, p. 142[1]. — Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques : Églises séparées*, 1896, p. 128.

4. Funk, *Historiche Politisch. Blaetter*, vol. 89, 1882, p. 731.

5. Dans 31 passages sur 69 où se rencontre ce mot ou un de ses composés.

6. 16 fois; une fois à ἐλπίς. — 7. 16 fois. — 8. 4 fois.

une fois seulement la charité bienfaisante (*Sm.*, VI). Ἀγάπη est plusieurs fois employé pour désigner la communauté chrétienne elle-même, soit au sens figuré de société constituée par l'amour, soit au sens concret d'assemblée de charité (*R.*, IX, 3 : ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν; *Tr.*, XIII, 1 : ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη Σμυρναίων καὶ Ἐφεσίων; *Phil.*, XI, 2 et *Sm.*, XII, 1 : ἀσπάζεται ὑμας ἡ ἀ. τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐν Τρωάδι; cf. *Tr.*, III, 2; *Rom.*, IX, 1 et peut-être *Rom.*, II, 2). C'est ce dernier sens qui est admis par Funk et L. Duchesne. Le docteur Bright estime cette interprétation « absurde [1] », Lightfoot n'en fait pas mention, elle est pourtant plausible et même probable. L'idée mystique de la religion de l'amour et de l'union dans l'amour me paraît pourtant répondre mieux à la langue de saint Ignace (*Rom.*, II, 2) : προκαθημένη τῆς ἀγάπης emporterait donc une présidence sur la société de tous les chrétiens, mais au sens tout spirituel que revêtent encore chez saint Ignace l'idée d'église universelle et l'expression ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

Cette discussion philologique nous était nécessaire pour aborder un dernier texte des plus remarquables : Ignace absent, l'église de Syrie aura Jésus-Christ même pour évêque et l'ἀγάπη des romains : μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη. Ἐπισκοπεῖν se réfère évidemment ici au rôle de l'évêque, éminemment rempli par Dieu; ἀγάπη peut signifier la charité surnaturelle ou l'assemblée de l'église, je croirais plutôt l'assemblée de l'église, mais en entendant avec Harnack son action d'un secours tout surnaturel prêté par la prière : « souvenez-vous dans vos *prières* de l'église de Syrie; elle a Dieu en ma place pour *pasteur*; Jésus-Christ veillera sur elle et votre ἀγάπη » (*Rom.*, IX, 1).

1. *The roman See in the early Church*, 1896.

En recueillant ces textes épars, en en déterminant le sens précis, on en dégage une vue de foi et une réalité historique[1] qui prennent exactement leur place dans l'évolution continue qui va de la rédaction du premier Évangile à Clément et de Clément à saint Irénée. Plus de précision nous eût inquiétés, une suprématie romaine plus effective n'aurait guère de place au commencement du IIe siècle.

---

1. A. Harnack enregistre ce témoignage d'Ignace d'assez mauvaise grâce : « La communauté romaine du temps d'Ignace ne possédait encore aucune importance et aucun droit qu'elle ne dût aux relations naturelles de sa position, et à sa sollicitude écuménique des autres communautés. Elle était incontestablement la première église de la chrétienté. Ignace a rendu sans le vouloir un service important aux prétentions postérieures de l'église romaine, car il a choisi ses paroles de telle sorte que, séparées du contexte et au point de vue d'une époque postérieure, et appliquées au Pape et non à l'église, elles peuvent paraître des témoignages pour une phase très développée de la Papauté » (*Sitzungsber. K. Preus. Akad. der Wiss.*, VII, p. 111 s.; cité et traduit par D. J. Chapman, *Revue Bénédictine*, XIII, 1896, p. 385 s.).

# CHAPITRE VI

## LES HÉRÉTIQUES



On a vu à propos de chaque église les allusions à l'état dogmatique que contiennent les lettres de saint Ignace. Là où l'auteur vise la doctrine des hérétiques pour en défendre les fidèles, et la conduite des hétérodoxes pour marquer combien elle est peu chrétienne, on rencontre en effet des indications sur l'état concret des controverses soulevées et des discussions entamées dans chacune des communautés asiatiques. Mais il est nécessaire de rapprocher dans un examen d'ensemble les traits doctrinaux des hétérodoxies visées par saint Ignace, ne serait-ce que pour voir le lien qui les unit et se rendre compte de leurs rapports. Une question se pose en effet pour l'histoire religieuse : les deux tendances dévoilées par saint Ignace, prédication judaïque et christologie docète, sont-elles deux choses ou bien une seule et même chose ?

Lightfoot, après avoir relevé à part les traits relatifs à

la gnose docète et les manifestations de la tendance judaïque, remarque avec raison que le docétisme est principalement visé dans les épîtres aux Tralliens et aux Smyrniens, tandis que les intrigues et les tendances juives sont plus particulièrement dénoncées dans les lettres aux Magnésiens et aux Philadelphiens [1]. Ce critique attentif estime cependant qu'il n'existait et que saint Ignace ne combattait qu'un seul mouvement complexe d'une même hérésie. On remarque en effet des traces de la controverse docète dans les épîtres où saint Ignace vise plus spécialement les juifs (Magnésiens et Philadelphiens), comme aussi des vestiges de la tendance judaïque dans celles où il est question du docétisme (*Tr.* et *Sm.*)[2]. De l'une et de l'autre doctrine saint Ignace dit que ce ne sont pas des « plantations du Père » (*Tr.*, XI; *Ph.*, III), et toutes deux sont nommées « hétérodoxie » (*Mg.*, VIII; *Sm.*, VI). Il n'est presque pas de traits qu'Ignace n'emploie aussi bien à l'adresse de l'une que de l'autre[3]; saint Ignace défend les mêmes idées en face des deux groupes docète et judaïsant. Toutes ces remarques inclinent à reconnaître l'unité des adversaires, mais Lightfoot pense arriver à mieux, à une certitude, par l'examen des passages où le judaïsme est directement pris à parti, surtout des §§. VIII-X de l'épître aux Magnésiens et I-V de l'épître aux Philadelphiens. Enfin, la comparaison avec les Pastorales et l'épître aux Colossiens (II, 8-23) lui semble fournir une confirmation du fait.

Pour ce qui est du témoignage d'Ignace, la démonstration

---

1. Lightfoot, *Ignatius*, I, p. 373-374. Cfr. Knopf, *Nachapost. Zeitalter*, pp. 307-310.
2. Knopf, p. 311 s.
3. Comparer *Tr.*, VI et *Phil.*, III; *Tr.*, IX et *Phil.*, VI; *Phil.*, VIII et *Sm.*, IX; *Mg.*, VIII et *Sm.*, VI; *Phil.*, II, VII et *Sm.*, VIII; *Mg.*, XI et *Tr.*, VIII.

de Lightfoot paraît certaine; dans son excellente étude de cette question, Zahn concluait de même (*Ignatius*, p. 356 s.)[1] : Saint Ignace vise dans ses diverses lettres une même hérésie. A la question de savoir s'il vise un même groupe, une seule école tenant uniformément une même doctrine, on ne pourrait pas répondre d'une façon tout à fait aussi affirmative. De même, à qui chercherait à distinguer les faits attestés par saint Ignace de sa pensée et de ses expressions, il pourrait apparaître possible que sa vue ait été trop synthétique et qu'il ait confondu des opinions amies et alliées en une école solidaire; on pourrait se demander en effet si le mouvement n'était pas complexe, fait de doctrines nouvelles comme le docétisme et de tendances de nature à ruiner le christianisme, comme l'indiscipline rituelle et le rêve de revenir à la Loi et aux Prophètes.

L'ensemble des textes d'Ignace peut être comparé, au point de vue de l'hérésie, au groupe des Pastorales et de l'épître aux Colossiens, aux deux premières lettres qui portent le nom de saint Jean, et aux écrits des hérésiologues du IIe siècle.

Lightfoot a rapproché les traits de l'hérésie visée par les Pastorales et par l'épître aux Colossiens des indications fournies par les lettres d'Ignace sur la nature de l'hétérodoxie qu'il combat.

Un trait commun se dégage des deux séries de documents : le caractère spécifiquement juif de la tendance

1. De même aussi Uhlhorn (*Z.H.T.*, 1851, p. 283), Lipsius (*Ueber die Aechtheit*, p. 31). Hilgenfeld conclut dans le sens opposé (*Apost. Väter*, 231[1]).

et la préoccupation spéciale d'une angélologie superstitieuse. Pour ce qui est de la tendance juive, on rencontre dans l'épître aux Colossiens une opposition marquée entre l'ancienne circoncision et la nouvelle, qu'est le baptême chrétien (II, 11) ; on entend une ferme protestation contre la prétention d'imposer aux chrétiens les abstinences, les fêtes, les néoménies et le sabbat (II, 16, 20 s.). De même, les Pastorales raillent ces gens qui veulent être « docteurs de la loi » (I *Tim.*, I, 7) ; elles dénoncent ces rebelles, ces vains parleurs et ces misérables séducteurs qu'on rencontre parmi les circoncis et auxquels il faut fermer la bouche (*Tite*, I, 10). Il faut se garder de s'attacher à une mythologie juive et à des prescriptions qui sont l'œuvre des hommes (*Tite*, I, 74) ; il faut, enfin, éviter toutes les disputes relatives à la loi (*Tite*, I, 14). — Pour ce qui est de l'angélologie, on connaît le passage de l'épître aux Colossiens dans lequel est condamnée une certaine dévotion aux anges appuyée sur de prétendues visions (II, 18 : θρησκεία τῶν ἀγγέλων, ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων [1]).

En regard de ces textes il n'est besoin que de rappeler les passages où saint Ignace nomme le judaïsme (*M.*, VIII, 1; X, 3; *Ph.*, VI, 1), où il dénonce la prédication judaïque et le péril qu'elle présente (*M.*, X, 3; *Ph.*, VI, 1), où il fait allusion à la Loi (*Sm.*, V), aux Prophètes (*M.*, VIII, 2; IX, 2; *Ph.*, V, 2; IX, 1; *Sm.*, V et VII, 2), aux prêtres de l'Ancien Testament et aux patriarches (*Ph.*, IX, 1), à la circoncision (*Ph.*, VI, 1), au sabbat (*M.*, IX, 1), aux docteurs (*M.*, IX, 1 et 2), aux fables antiques (μυθεύματα : *M* , VIII, 1, cfr. *Tite*, I, 14).

1. Cfr. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 7.

Saint Ignace ne dénonce pas proprement l'angélologie des schismatiques juifs, mais, en réclamant à deux reprises avec insistance pour l'orthodoxie la possession des dogmes angélologiques et le privilège des visions célestes, il indique quelles étaient les prétentions des hétérodoxes en cette matière (*Tr.*, v et *Sm.*, vi); un de ces passages est du reste en connexion directe avec la dénonciation de l'hérésie judéo-chrétienne.

Il s'agit donc également dans l'épître aux Colossiens, dans les Pastorales et dans les lettres d'Ignace du péril juif, de la tendance à retourner à la loi, de la manie d'exalter les privilèges d'Israël. Les judéo-chrétiens, de moins en moins nombreux dans l'Église (Justin, I *Ap.*, 53, 3), y formaient une minorité turbulente, ils prétendaient représenter les intérêts intellectuels de l'Église, et, à ce titre, la mener à leur gré.

La doctrine et la conduite morale des « faux prophètes » visés par les deux premières épîtres de Jean présentent de même des points de contact sûrs avec ce que nous dit saint Ignace des hérétiques des églises d'Asie[1]. Les faux prophètes du premier siècle n'admettaient point que Jésus-Christ fût venu *en chair* (II *Jo.*, 7; I *Jo.*, iv, 2); ils niaient également que Jésus fût le Christ en personne[2]; et ainsi,

1. Il est assez probable que les hérétiques visés par la *I^a J.* étaient judéo-chrétiens et que Cérinthe était d'origine juive, mais le v. ii, 19 de la *I^a J.* ne le prouve pas absolument (« ils sont sortis de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres »); le commentaire qui suit (« s'ils eussent été des nôtres, ils seraient restés avec nous ») invite à expliquer cette phrase par ces mots : « Quiconque est né de Dieu ne pèche pas » (iii, 9; v, 18).

2. Ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός (I *J.*, ii, 22). Ce que nous savons de la doctrine de Cérinthe semble de nature à éclairer ces mots.

aux yeux de l'auteur sacré, ils ne confessaient pas Jésus (I *J.*, IV, 3), ils niaient le Fils (I *J.*, II, 22, 23)[1]. La christologie de Cérinthe telle que nous la rapporte saint Irénée nous apparaît très semblable sinon identique avec celle de ces hérétiques : « Cerinthus autem quidam in Asia... *Jesum* subjecit non ex Virgine natum... et post baptismum descendisse in eum *Christum* figura columbae... in fine autem revolasse iterum Christum de Jesu et Jesum passum esse et resurrexisse; Christum autem impassibilem perseverasse existentem *spiritualem* » (*Ad. Her.*, I, 26, 1)[2]. De la morale de Cérinthe, nous ne savons rien de sûr : Irénée s'en tait, Épiphane est un témoin tardif, Caius et Denys en parlent sous l'influence de l'idée qu'il était l'auteur de l'Apocalypse (*H. E.*, III, 28, 24, 5; VII, 25, 3). La I<sup>a</sup> *Joannis* ne vise point une théorie morale relâchée, non plus que des mœurs dissolues; elle insinue seulement que les enfants du diable n'aiment pas leurs frères (III, 10; cfr. IV, 20-22; II, 9). — On peut se demander si saint Ignace ne visait pas la même christologie hétérodoxe que saint Jean :

1. La leçon occidentale de IV, 3 (ὃ λύει; Vulgate : *solvit*) accentue encore la signification des mots dans le sens de l'hérésie de Cérinthe. Il ne semble pas qu'elle fausse le sens.

2. On peut prudemment accorder crédit au témoignage d'Irénée pour ces quelques points. Le prêtre Caius, dans son dialogue composé sous le pape Zéphirin (198-217) contre le montaniste Proclus, accuse Cérinthe d'avoir prétendu à des révélations angéliques et d'en avoir écrit un récit mensonger, mais on pouvait supposer d'après un mot de la citation faite par Eusèbe (ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων) et par la juxtaposition des paroles de Denys d'Alexandrie (*H. E.*, III, 28, 4; cfr. VII, 25), ce qu'on sait maintenant avec certitude par le témoignage des fragments des « capita adversus Caium » découverts par Gwynn, en 1888 (*Hernathen.*, VI, 397-418; tr. allem. dans *Hippolytus*, I, p. 241-247, éd. Achelis, corpus de Berlin, 1897), que Caius visait ici l'angélologie et le millénarisme de l'Apocalypse joannique, écrit qu'il tenait comme Denys pour l'œuvre pseudépigraphe de l'hérétique Cérinthe.

il insiste en effet sur la naissance virginale (*Éph.*, VII, 1; XIX, 2; *Sm.*, I, 1; cfr. *Éph.*, XVIII, 2), sur la venue du Christ en chair (*Éph.*, VII, 2; XX, 2; *Sm.*, V, 2), sur la nature ensemble pneumatique et charnelle (*Éph.*, VII, 1; *Sm.*, III, 3; XII, 1), passible et impassible (*Éph.*, VII, 2; cfr. *Pol.*, III, 2) du Christ; il souligne de même l'unité de Jésus-Christ, fils de Dieu et fils de l'homme (*Éph.*, XX, 2 : ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν [*Theod.* ἑνὶ; Light. propose ἐν ἑνὶ] Ἰησοῦ Χριστῷ, ... τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ); enfin nous savons d'autre part que Polycarpe, disciple de l'apôtre, entendait les mots de la I<sup>a</sup> *Joan.* IV, 3, au sens de l'hérésie docète dénoncée par Ignace (ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, κ. τ. λ. : *Pol. ad Ph.*, VII). Nous ne voyons pas qu'Ignace reproche aucunement à ses adversaires de distinguer Jésus et le Christ; il montre au contraire toute l'inconvenance qu'il y a à judaïser quand on confesse (λαλεῖν) Jésus-Christ (*M.*, X, 3), et son insistance même sur la naissance virginale et sur la nature charnelle et passible de Jésus-Christ ne vise point une distinction de personnes, mais une dénégation de la réalité des événements. Ses passages les plus nets contre l'hérésie la montrent spécifiquement docète (*Tr.*, IX; *Sm.*, I, II, IV, V). Il est possible qu'il ait existé chez les judéo-chrétiens intellectuels d'Asie Mineure une continuité de tendances, et même de traditions d'école, allant de l'époque de saint Jean à celle d'Ignace, mais il faudrait admettre alors que, sentant la faiblesse de la doctrine qui distinguait Jésus du Christ, ces esprits inquiets, sous l'influence d'une philosophie symboliste, aient imaginé la solution psychologique des réalités morales et des apparences, et se soient complu dans le résidu qu'elle offrait des anciennes représentations religieuses. — L'attitude morale des adversaires d'Ignace

est précisément la même que dénonçait saint Jean : « Considérez, dit-il aux Smyrniens, ceux qui enseignent une doctrine différente au sujet de la grâce de Jésus-Christ qui nous a été envoyée, comment ils sont étrangers à l'esprit de Dieu : ils n'ont aucun souci de l'amour, ni de la veuve, ni de l'orphelin, ni de l'opprimé, ni de ceux qui sont en prison ou qui en sortent, ni de ceux qui ont faim ou qui ont soif. »

La réserve imposée en face des personnes mêmes des hérétiques est la même chez saint Jean et chez saint Ignace. L'Apôtre marquait un fossé entre ceux qui sont « du monde » et ceux qui sont « de Dieu » (I[a] *J.*, IV, 4); il traçait l'attitude pratique à garder : « Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette doctrine (celle du Christ), ne le recevez pas dans votre maison, ne lui dites pas « salut », car celui qui lui dirait « salut » serait participant de ses actes mauvais » (II *Jo.*, 11). On se souvient de l'anecdote racontée par Polycarpe pendant son séjour à Rome et conservée sur la foi de témoins du récit par saint Irénée : l'apôtre saint Jean rencontre Cérinthe dans la maison des bains publics et s'enfuit avec ses disciples à son aspect, craignant, assurait Polycarpe, « que les bains ne vinssent à s'écrouler par le fait de la seule présence de Cérinthe, cet ennemi de la vérité » (Irénée, *Ad. Haer.*, III, 3, 4; et *H. E.*, III, 28). — Comme saint Jean, Ignace oppose ceux qui sont « de Dieu » et ceux qui sont « du monde » (*Mg.*, v). Il veut qu'on se garde (φυλάττεσθε) des gens qui sont acquis à l'hérésie (*Tr.*, VII), qu'on ne les approche pas, mais qu'on les fuie (*Éph.*, VIII; *Tr.*, XI; *Ph.*, II; *Sm.*, VI, 2), qu'on ne les accueille même pas ni qu'on aille jamais au-devant d'eux (*S.*, IV), qu'on ne les écoute pas mais plutôt qu'on se bouche les oreilles de

peur de les entendre (*Ph.*, VI, 1; *Tr.*, IX, 1; cfr. *Éph.*, IX, 1), qu'on ne parle même jamais d'eux, ni en public ni en particulier, qu'on ne prononce pas même leur nom (*Sm.*, VII, 2; *Sm.*, V, 3). « Il ne reste rien à faire si ce n'est à prier, afin que peut-être ils fassent pénitence, [résultat] du reste très difficile [à obtenir] et qui n'est au pouvoir que de Jésus-Christ[1]. »

Comme on l'a vu, saint Ignace vise dans ses avertissements contre la contagion une doctrine strictement docète : on niait positivement la réalité de la naissance, de la passion, de la résurrection et de la survie eucharistique du Sauveur; tout était apparence (τὸ δοκεῖν : *Tr.*, X; *Sm.*, II, IV). Comme cette christologie phénoméniste détruisait du même coup la doctrine chrétienne de la Rédemption, saint Ignace insiste tout spécialement sur la réalité de la passion de Jésus-Christ. La répétition des mots ἀληθῶς, ἀληθινός, marque le point précis de la controverse.

Si nous cherchons à saisir l'existence de la doctrine docète chez les docteurs gnostiques du IIe siècle, nous la retrouverons chez eux témoignant de leur foi à l'élément divin et à la vie ressuscitée de Jésus-Christ. Déjà, si nous en croyons Irénée, le père de tous les gnostiques, Simon de Samarie, affirmait l'irréalité de la passion de Jésus : « passum in Iudaea putatum, cum non esset passus[2] ».

1. La faute de Valens et de sa femme devait, semble-t-il, n'être que d'ordre moral. Polycarpe écrit à leur sujet : « Ne considérez pas leurs pareils comme des étrangers, mais plutôt comme des membres souffrants et égarés que vous [devez] ramener » (*Pol.*, XI, 4).

2. *Ad. Haer.*, I, 26, 2, éd Harvey, I, p. 193 (Simon s'identifiait avec Dieu et avec Jésus). — Philastrius, *Haer.*, XXIV, corpus de Vienne, p. 14.

De Ménandre qui enseignait à Antioche, vers le temps même d'Ignace, saint Justin ni Irénée ne nous décrivent pas la christologie[1]. Mais ses deux illustres disciples, Saturnin et Basilide, semblent également docètes et pourraient devoir en cela à leur maître l'héritage de leur pensée. — Saturnin était originaire d'Antioche ; il enseigna dans la capitale de la Syrie. Irénée décrit ainsi sa conception du Christ : « Salvatorem innatum, et incorporalem, et sine figura, putative autem visum hominem [2]. » Philastre dit de même : « Christum umbraliter apparuisse adfirmans, non carnem hominis veram et animam accepisse [3]. » — Basilide qui apporta la gnose en Égypte, l'y enseigna, l'y transforma en l'amplifiant et y fut le précurseur de Valentin, serait également, aux yeux d'Irénée, un docète, car il aurait enseigné l'irréalité de la vie de Jésus et la substitution de la personne de Simon de Cyrène à la sienne pendant la passion [3] : « apparuisse neque passum esse... Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem ejus pro eo, ut putaretur ipse esse Jesus [4] ». Pour autant qu'on

1. Saint Justin (I *Ap.*, xxvi, 4) et Irénée (*Ad. Haer.*, I, 23, 5) lui prêtent la conception des anges créateurs, et lui attribuent une grande habileté dans les arts magiques. Philastre n'ajoute rien.

2. *Ad. Haer.*, xviii, éd. Harvey, I, 197.

3. *Haer.*, xxxi, n. 6 ; éd. Vienne, p. 16.

4. *Ad. Haer.*, xix. éd. Harvey, I, p. 198. — Philastre, *Haer.*, xxxii, Corpus de Vienne, p. 17. — Il faut remarquer que la description de la théologie de Basilide est très différente chez Hippolyte (*Philosoph.*, VII, i, éd. Cruice, p. 362 ; *P. G.*, t. XX), lequel représente sa christologie plutôt comme un dualisme, mais les sources d'Hippolyte ont une valeur représentative très inférieure à celle de l'*Adv. Haereses* d'Irénée (A. d'Alès, *La Théologie d'Hippolyte*, 1906, p. 98 : « Leur valeur douteuse quant à l'histoire de la gnose primitive, c'est un point qu'on ne dispute guère »). C'est pourquoi on tient peu compte ici des *Philosophumena*. Ce qu'elles disent des docètes (VIII, 8-11 ; *P. G.*, XVI, 3, p. 3355 s.) est particulièrement peu intéressant.

peut se confier à ces témoignages, les gnostiques jusqu'ici enseignent plutôt l'irréalité de la vie charnelle de Jésus que la double existence de Jésus et du Christ. — Marcion semble unir les deux idées : sous l'influence philosophique du dualisme métaphysique et la pression religieuse de sa foi antijuive, Marcion enseigne positivement l'irréalité de l'incarnation et l'étaie à sa manière de preuves scripturaires[1], mais il imagine par ailleurs la doctrine des deux Christs et l'apparition instantanée du Christ créé par le Dieu supérieur, la quinzième année de Tibère, dans la synagogue de Capharnaüm [2]. Marcion était un Grec d'Asie, originaire du Pont; il commença à enseigner trente ans environ après le martyre de saint Ignace. — Valentin semble avoir de même uni les deux conceptions. Il est docète au témoignage de Théodoret[3]; Tertullien[4], et après lui Philastre[5] affirment qu'il accordait à Jésus une chair céleste et spirituelle (*caro de cœlo, caro animalis,* σῶμα ψυχικόν); Philastre ne croyait pas qu'il regardât la naissance de Jésus comme véritablement humaine : « de caelo eum carnem detulisse, nihil autem accepisse de sancta Virgine, sed transisse per eam affirmant ». D'autre part, Tertullien lui reproche de concevoir le Christ comme doublé d'un ange[6], et Irénée représente ses disciples comme distinguant deux Christs (*Ad. Haer.*, I, 7; I, 21; III, 16, éd. M., *P. G.*).

---

1. *Ad. Marc.*, III, 8-11; *De Carne Christi* (exégèse de Luc, VIII, 19-21), v. A. d'Alès, *Tertullien,* p. 170.
2. *Ib.,* A. d'Alès, *Tertullien,* p. 163.
3. Théoderet, *P. G.*, t. LXXXIII, c. 1264.
4. Tert., *De Carne Christi,* n. 10, 15.
5. *Haer.,* XXXVIII, éd. Vienne, p. 20-21.
6. A. d'Alès, *Tertullien,* p. 195.

En synthétisant les faits représentés par ces témoignages, en y ajoutant le mot de Tertullien sur le docétisme mitigé d'Appele [1], on peut se rendre compte, sinon des détails, du moins du fait général d'une christologie docète chez les gnostiques du IIe siècle, et de leur tendance à diviser Jésus-Christ en deux éléments.

*
* *

Après avoir rapproché les points analogues que présentent les situations dogmatiques au temps d'Ignace d'une part, de l'autre au temps des Pastorales, des épîtres joanniques et des controverses du IIe siècle, il faut marquer pour chaque groupe de documents la différence des états qu'ils représentent avec celui que révèlent les lettres de saint Ignace.

Tout d'abord, les Pastorales visent une gnose, une doctrine mystérieuse et savante, des controverses, des théories morales. Déjà, l'épître aux Colossiens met en garde contre l'attrait flatteur et vain de « la Philosophie », contre les vanités d'école et la courte sagesse du monde, *Col.*, II, 8 : ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Les Pastorales dénoncent en propre terme la gnose au nom mensonger, ἡ ψευδώνυμος γνῶσις (I *Tim.*, VI, 20). Elles reprochent à ses partisans les disputes de mots (I *Tim.*, VI, 4; II *Tim.*, II, 14 : λογομαχίαι, εῖν), les discours (I *Tim.*, I, 6; *Tite*, I, 10 : ματαιολογία, οι), les bavardages inutiles (I *Tim.*,

1. *De Carne Christi*, n. 6.

VI, 20; II *Tim.*, II, 16 : τὰς βεβήλους κενοφωνίας), la discussion de questions stupides et étrangères à toute science (II *Tim.*, II, 23 : τὰς μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις. Cf. *Tite*, III, 9), l'amour des paradoxes (I *Tim.*, VI, 2 : ἀντιθέσεις). Elles spécifient, et dénoncent une mythologie judaïsante (*Tite*, I, 14 : Ἰουδαϊκοὶ μύθοι; cf. I *Tim.*, I, 4) et dans ce monde des mythes, la prédilection pour les « généalogies » (*Tite*, III, 9; I *Tim.*, I, 4). Elles insinuent enfin la tendance à une discipline morale, faite d'abstinence et de vie continente (I *Tim.*, IV, 3; cfr. *Tite*, I, 15). — Au contraire, dans les lettres de saint Ignace, l'hérésie n'est pas proprement présentée comme une « gnose »; il s'agit bien d'un enseignement, et même d'une doctrine opposée au christianisme authentique (*M.*, VIII, 1; *Sm.*, VI, 2; *Pol.*, III, 1), mais saint Ignace ajoute que cette prédication était une explication du judaïsme (ἑρμηνεύειν, *Ph.*, VI, 1); les mots μυθεύματα τὰ παλαιά (*M.*, VIII, 1) sont expliqués par le mot Ἰουδαϊσμός, et semblent aussi viser non pas une mythologie nouvelle, mais les légendes d'Israël [1]. Il est fait une légère allusion aux bavardages des hérétiques (*Eph.*, XV), mais saint Ignace leur reproche plutôt des chicanes (ἔρις : *Eph.*, VIII, 1; ἐρίθεια : *Ph.*, VIII, 2); il exhorte Polycarpe à soutenir avec courage les persécutions des hétérodoxes, bien plutôt que leurs discussions. L'évêque d'Antioche fait allusion à l'orgueil des intellectuels judaïsants (*Tr.*, VII) et à la tiédeur de leur charité (*Sm.*, VI, 2), mais en toutes ces

1. Lightfoot (II, p. 124) ne l'entend pas de même, mais il me semble n'avoir pas assez fait attention à ce fait qu'il n'est pas question de gnose ni de généalogies. Il explique sans assez de précaution le texte de saint Ignace par les Pastorales, l'épître aux Colossiens, les épîtres Catholiques, l'Apocalypse et les mots d'Irénée sur Cérinthe.

choses, il a vu, ou du moins remarqué, bien plus le schisme et l'indiscipline que la philosophie et les idées.

On pourrait appeler le quatrième Évangile l'évangile de « la connaissance ». Jésus s'y nomme la Vérité; il est venu apporter au monde la connaissance du Père et la Vérité. Dans les épîtres joanniques ce sont les mêmes affirmations. Gardant « la doctrine du Christ » (II *J.*, 9-10), les frères connaissent la vérité (I *J.*, II, 21), ils connaissent Dieu (I *J.*, IV, 7), ils savent toutes choses (I *J.*, II, 20; cfr. *J.*, XV, 26), ils n'ont pas besoin qu'on les enseigne (I *J.*, II, 27). Ici donc, on n'envisage que la vérité, que la « doctrine » de Jésus-Christ, que la connaissance qu'il a donnée du Père; quiconque n'apporte pas « la doctrine », n'existe plus aux yeux de l'auteur. En dehors de la Vérité, c'est le monde et le péché; quiconque est né de Dieu, au contraire, ne pèche pas, ne peut pas pécher. — Pour saint Ignace de même, Jésus-Christ est la vérité et la « connaissance » (Θεοῦ γνῶσις, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός : *Eph.*, XVII, 2); quiconque est de Dieu vit dans la γνώμη du Père, c'est-à-dire en Jésus-Christ (*Eph.*, III, 2). Jésus-Christ est le seul docteur, répète-t-il avec insistance (*Eph.*, VI, 2; cf. *Eph.*, XV; *Eph.*, XVII, 2). Un abîme sépare les chrétiens de ceux qui sont du monde; les charnels ne peuvent produire des actes spirituels, ni les « spirituels » des actes de la chair; celui qui a la foi ne peut pécher, non plus qu'on ne peut haïr quand on aime (*Eph.*, XIV, 2; VIII, 2). — Ainsi donc, les lettres de Jean comme celles d'Ignace ne nous parlent point d'autre « gnose » que de la divine connaissance qu'est Jésus-Christ; rien ne distrait ces âmes mystiques de leur regard sur la Vérité. Si l'on pouvait conclure avec certitude de ce silence et des remarques qui suivront, que l'hérésie ne ré-

clamait pas au temps d'Ignace et de Jean le privilège des hauts mystères chrétiens, ni ne se nommait elle-même « gnose », la plus forte objection qu'on ait faite contre l'authenticité des Pastorales subsisterait, et l'on serait amené avec O. Pfleiderer à en reculer la rédaction après le martyre de saint Ignace [1], solution peu satisfaisante au point de vue de la comparaison des deux organisations hiérarchiques.

De ce que dit saint Ignace, de ce qu'il ne dit pas surtout, Lightfoot a recueilli plusieurs indications qui insinuent la date approximative des lettres et conséquemment leur authenticité. Saint Ignace insiste sur le rôle rédempteur de la passion de Jésus-Christ, mais il ne l'oppose point directement à la doctrine du salut par la gnose des gnostiques postérieurs [2]. — La théologie de Basilide, qui enseignait en Syrie sous Hadrien (117-238), comportait déjà un système « généalogique » d'éons [3] : Saint Ignace ne fait pas la moindre allusion à cette doctrine et à cette méthode. — Marcion, en Asie même, oppose l'Ancien et le Nouveau Testament, la Loi et l'Évangile, le judaïsme et le christianisme : nous l'avons vu à plus d'une reprise, la pensée d'Ignace incline dans le sens de cette opposition, et il est telle expression dont on peut assurer sans imprudence que saint Ignace ne l'aurait point employée si la doctrine de Marcion eût déjà existé, et que ses mots aient pu, par ce fait, revêtir

---

1. O. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, 2e éd., 1902, p. 262 s.

2. *Ad. Haer.*, I, 15, 2; *Phil.*, v. 10; *Pistis-Sophia*, éd. Petermann-Schwartze, p. 1 s., 182, 232; *livre de Jeü, T.U.*, VIII, p. 142 (d'après Tixeront, *Théol. ant.*, p. 196).

3. Irénée, *ad. Haer.*, *P.G.*, VIII, 24, 4, p. 677; éd. Harvey, I, 19, t. I, 198; Philastre, *Haer.*, xxxii, corpus de Vienne, p. 17.

un sens hétérodoxe ou paraître favoriser la doctrine hérétique. — La même impression se dégage de l'examen d'un texte célèbre dans l'histoire des controverses sur l'authenticité des épîtres de saint Ignace : Λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προσελθών (*M.*, VIII) ! Il semblait que ces six mots décidassent de la non-authenticité des épîtres : la gnose de Valentin était en effet directement visée et pour la réfuter, l'ancien auteur avait usé de ses propres expressions[1]. Le raisonnement était parfaitement juste ; l'auteur avait prétendu atteindre la théorie gnostique de la génération du λόγος par la Σιγή, mais ce n'était pas le fait d'Ignace, c'était l'œuvre d'un interpolateur assez habile pour changer une expression trop en faveur de l'erreur en un coup droit porté à l'adversaire. Lightfoot démontra que les mots ἀΐδιος οὐκ n'étaient pas authentiques[2], et qu'au lieu d'une réplique à Valentin, on avait une expression qui lui eût été fort. Il faut, en effet, reconnaître, à l'encontre des premières dénégations de Pearson[3], que dans la théorie de Valentin Λόγος dérivait de Σιγή : Cyrille de Jérusalem l'affirme positivement : ὁ Οὐαλεντῖνος... φησιν ὅτι ὁ βυθὸς... ἐγέννησε Σιγὴν καὶ ἀπὸ τῆς Σιγῆς ἐτεκνοποίει Λόγον[4] ; Didyme témoigne dans le même sens : Οὐαλεντίνου ... μῦθον ... ἀναπλασμένου τοιόνδε, ὅτι ὁ βυθὸς ἐγέννησεν τὴν Σιγήν, ἐκ δὲ ταύτης τεχνοποιησαμένου Λόγον τινά...[5] On ne peut pas non plus s'en tenir à la réponse de Bruston qui estime que la rencontre est de hasard et explique λόγος par révélation et σιγή par silence de prophéties[6]. Une re-

1. V. par ex. *Encyclopédie des sciences religieuses*, 1879, t. VI, art. *Ignace* signé Kayser.
2. *Ignatius and Polycarpus*, I, p. 335 ; II, p. 126, note.
3. *Vindiciae Ign.*, II, 5.
4. *Catech.*, VI, 17.
5. *De Trin.*, III, 42. *M.P.G.*, p. 992.
6. *Ignace d'Ant.*, p. 197-199.

marque de Pearson (II, 7), déplacée de son contexte, indique la solution : Valentin n'inventa pas de toutes pièces les symboles mystiques dont il parsema sa gnose ; Irénée le représente comme dépendant en grande partie de ses devanciers (*ad. Haer.*, I, 11, 1 ; cf. *Philos.*, VI, 21-22). En personnifiant des symboles, en les faisant entrer dans le système d'une mythologie panthéiste, Valentin détruisit leur valeur chrétienne. Il semble que la phrase d'Ignace utilisait une de ces images, que l'idée de Σιγή se soit formée par opposition à celle de λογός, qu'elle ait eu une valeur, libre sans doute, mais certaine dans la mystique courante et orthodoxe[1]. Il faut en dire autant d'expressions religieuses authentiquement chrétiennes à l'origine et devenues dans la théologie gnostique des entités mythiques. La « volonté », comme nous disons la Providence, se rencontre chez saint Paul (*Rom.*, II, 8) ; la même expression est fréquente chez saint Ignace (*Eph.*, XXI, 1 ; *R.*, I, 1 ; *Sm.*, I, 1 ; XI, 1 ; *Pol.*, VIII, 1) ; elle est en rapport ici avec πληρῶμα (*Eph.*, ins.), là avec δύναμις Θεοῦ[2], là encore avec l'univers (*R.*, ins. : ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα). Or le θελητός devient un éon dans la théologie de Valentin. Ainsi en est-il du mot μέγεθος[3] ; ainsi en est-il du mot πληρῶμα (*Eph.*, ins. ; *Tr.*, ins.) [4]. C'est le phénomène même de la vie des mots ; c'est

1. Cfr. ce texte curieux, *Ep.*, XV : εἷς διδάσκαλος, | ὃς εἶπεν καὶ ἐγένετο· | καὶ ἃ σιγῶν, δὲ πεποίηκεν, | ἄξια τοῦ πατρός ἐστιν, | ὁ λόγον Ἰησοῦ κεκτημένος ἀληθῶς | δύναται καὶ τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀκούειν, | ἵνα τέλειος ᾖ, | ἵνα δι' ὧν λαλεῖ πράσσῃ | καὶ δι' ὧν σιγᾷ γινώσκηται.

2. Le texte vaut la peine d'être cité ; il s'agit de la génération de Jésus-Christ ; le passage est une confession de foi, *Sm.*, I, 1 : ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους, Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν Θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν Θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου.

3. Lightfoot, II, p. 24, note.

4. Chez saint Paul, *Col.*, II, 9 ; *Eph.*, I, 23 ; III, 19. Chez saint Jean, *Io.*, I, 16.

le fait de la nécessaire hypocrisie des mouvements d'idées obligés de couvrir leur pensée sous des vêtements qui sont des laisser-passer mensongers.

A cette gnose anti-chrétienne qu'il ne connaît pas, saint Ignace eût opposé la pureté de la doctrine. Il insinue en effet aux Romains que la grâce de Dieu est inséparable de la pureté de toute erreur (ἀποδιϋλισμένοι ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος : ins.). Il félicite les Philadelphiens de la pureté dogmatique de leur église (*Phil.*, III, 1). Jésus lui-même, dit saint Ignace, a communiqué l'incorruptibilité doctrinale à son Église (*Eph.*, XVII, 1); il est mort pour la foi et c'est pourquoi c'est le plus grand des crimes de troubler cette foi (*Eph.*, XVI, 2).

*
* *

On ne conclut pas en histoire, mais chaque fait porte sa leçon. Tous les auteurs qui se sont attachés au texte de saint Ignace ont également senti sa signification historique : on ne peut se méprendre sur le sens de la déposition de cet ancien témoin en faveur de la hiérarchie évoluée, maîtresse de foi et de vie chrétiennes. Le christianisme que nous révèlent ces lettres nous apparaît aussi vivant que celui de la première génération, nous reconnaissons l'intégrité de sa vie religieuse et de sa pensée mystique, nous voyons aussi le maintien de ses hautes visées morales : vie, foi et mœurs maintenues désormais dans le cadre d'un organisme achevé. La voix qui parle a de tels accents de sincérité, donne des impressions d'une relation si réelle, présente un tableau si vivant d'une société en mouvement qu'on ne peut se défendre de lui accorder son entière confiance et de regarder

son témoignage comme éminemment représentatif. L'auteur est un disciple authentique de saint Paul comme de saint Jean, il possède un sens profond du christianisme; et il nous montre ce qu'il ne faut jamais oublier, les raisons religieuses de la hiérarchie.

---

# BIBLIOGRAPHIE

---

## DERNIÈRES ÉDITIONS DES LETTRES DE S. IGNACE

*Patrum apostolicorum opera* recenserunt Osc. de Gebhardt, Ad. Harnack, Th. Zahn. Ed. maj. 2e volume : 1877.

*The Apostolic Fathers*, Part II. *S. Ignatius*, *S. Polycarp* : 2e éd., tome II, 1889.

*Patres apostolici*, Franc. Xav. Funk, 2e éd. Tubingue, 1901.

*Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria* edidit et adnotationibus instruxit Ad. Hilgenfeld, 2 éd. Berlin, 1902.

## OUVRAGES FRÉQUEMMENT CITÉS

Édouard BRUSTON. — *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie. Étude critique suivie d'une traduction annotée* (thèse), Montauban, 1897.

Victor CHAPOT. — *La province romaine proconsulaire d'Asie depuis ses origines jusqu'à la fin du Haut-Empire* (*Bibl. de l'école des Hautes Études, 4e section*), 1904.

Ed. von der GOLTZ. — *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologue* (*Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*) dans les *T. u. U.*, XII-3, 1894.

A. HARNACK. — *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig, I. *Uberlieferung und Bestand*, 1893.

— *Lehrbuch des Dogmengeschichte*, I. *Enstehung des kirchlichen Dogmas*, Tubingue, 1894.

— *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrthunderten*, Leipzig, 1re édition, 1902.

Rudolf KNOPF. — *Das nachapostoliche Zeitalter; Geschichte der*

*chrislichen Gemeinden vom Beginn des Flaviesdynastie bis zum Ende Hadrians,* Tubingue, 1905.

B. Lightfoot. — *The Apostolic Fathers.* Part. II. S. Ignatius, S. Polycarp : t. I (introduction), t. II (texte), Londres, 2e édition, 1889.

Réville. — *Origines de l'épiscopat.* (*Bibl. de l'école des Hautes-Études, Sciences religieuses*), Paris, 1894.

A. Stahl. — *Patristische Untersuchungen; II, Ignatius von Antiochien,* Leipzig, 1901.

Th. Zahn. — *Ignatius von Antiochien,* Gotha, 1873.

## ABRÉVIATIONS COURANTES

*B. C. H : Bulletin de correspondance hellénique.*
*C. I. G : Corpus inscriptionum græcarum,* Aug. Bœckh, t. II et III.
*C. I. L : Corpus inscriptionum latinarum.*
*D. A. G. R : Dict. Ant. Grec. Rom. : Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines,* Daremberg, Saglio, Pottier.
*H. E* : Eusèbe, *Histoire eccélsiastique.* Ed. Laemmer, Schaffouse, 1862; éd. Schwarz et Mommsen, Leipzig, 1903-1905.
*P. G., M. P. G.* : Migne, *Patrologia græca.*
*R. E. G. : Revue des études grecques.*
*R. H. L. R : Revue d'Histoire et de Littérature religieuses.*
*R. H. R : Revue de l'histoire des religions.*
*T. U; T. u. U : Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur,* O. von Gebhardt et A. Harnack, 1882-1897; nouv. suite, 1897-1907.
Ignace, *Eph., Ephes. : ép. aux Ephésiens; M., Mg. : ép. aux Magnésiens; Tr., Tral. : ... Tralliens; R., Rom. : ... Romains; Ph., Phil. : ... Philadelphiens; Sm. : ... Smyrniens; Po., Pol., Polyc. : à Polycarpe.*
Polycarpe, *Po. ad Phil. : Polycarpe aux Philippiens.*
Nouveau-Testament : *Mt.; Mc.; Jo.; Act.; I Thess.; I, II Cor.; Col.; Ephes.; I, II Tim.; I, II Petr.; I, II, III Jo.; Apoc.*

# TABLE ALPHABÉTIQUE

# TABLE DES MATIÈRES

## CHAPITRE II

### LE CHRISTIANISME AU TEMPS D'IGNACE



## CHAPITRE III

### LE CORPS DE L'ÉGLISE

## CHAPITRE IV

### L'ÉGLISE MYSTIQUE



## CHAPITRE V

### LES ÉGLISES

## CHAPITRE VI

### LES HÉRÉTIQUES



## Bibliothèque de Théologie historique

# La Théologie de saint Paul. I.


3 2044 023 402 951
SEP 10 1994

